كتاب
السيره الفلسفيه تاليف الحكيم ابي نصر محمد بن زكريا الرازي المتطبب

رب اعن بعونك

بسم الله الرحمن الرحيم

قال ابو نصر محمد بن زكريا الرازي الحق الله روحه بالروح والراحه ان
ناسا من اهل النظر والتمييز والتحصيل لما راونا نداخل الناس ونتصرف في وجوه
من المعاش عابونا واستنقصونا وزعموا انا حايدين عن سيره الفلاسفه ولا
سيما عن سيره امامنا سقراط الماثور انه كان لا يغشا الملوك ويستخف بهم ان
هم غشوه ولا ياكل لذيذ الطعام ولا يلبس فاخر الثياب ولا يبني ولا يقتني ولا
ينسل ولا ياكل لحما ولا يشرب خمرا ولا يشهد لهوا بل كان مقتصرا على اكل
الحشيش والالتفاف في خلق والايوا الى حب في البريه وانه
لم يكن يستعمل التقيه للعوام ولا للسلطان بل يجبههم بما هو الحق عنده
باشرح الالفاظ وابينها واما نحن فعلى خلاف ذلك ثم قالوا في مساوي هذه
السيره التي سار بها امامنا سقراط انها مخالفه لما عليه مجرى الطبع وقوام
الحرث والنسل وداعيه الى خراب العالم وبوار الناس وهلاكهم وسنجيبهم
بما عندنا في ذلك ان شا الله

فنقول اما ما اثروه عن سقراط وذكروه فقد صدقوا وقد كان ذلك
منه لكنهم جهلوا منه اشيا اخر وتركوا ذكرها تعمدا لوجوب موضع الحجه علينا
وذلك ان هذه الامور التي اثروها عن سقراط قد كانت منه في ابتدا امره الى مده طويله
من عمره ثم انتقل عن كثير منها حتى انه مات عن بنات وحارب العدو وحضر
مجالس اللهو واكل الطيبات الا من اللحم وشرب يسيرا من المسكر وذلك معلوم
ماثور عند من عني باستقصا اخبار هذا الرجل وانما كان منه ما كان في بدو
امره لشده عجبه بالفلسفه وحبه لها وحرصه على صرف زمان الشهوات
والشغل باللذات اليها ومواتاه طبعه له على ذلك واستخفافه واستهزايه
لمن لم يخالط الفلسفه بالعين التي يستحق ان يلاحظها بها واثر ما هو احق

منها عليها ولا بد في اول الامور المشوقة المعشوقة من فضل ميل اليها وافراط
في حبها ولزومها شان المخالفين فيها حتى اذا دخل فيها وقرت الامور به قرارها
سقط الافراط فيها ورجع الى الاعتدال كما يقال في المثل لكل جديد لذة فهذه
كانت حال سقراط في تلك المدة من عمره وصار ما اثر عنه من هذه الامور اشهر واكثر
لانها اطرف واعجب وابعد من احوال الناس والناس مولعون باذاعة الخبر الطريف
النادر والاضراب عن المالوف والمعتاد فلسنا اذا مخالفين للامر المحمود
من سيرة سقراط وان كنا مقصرين عنه في ذلك تقصيرا كثيرا ومقرون بالنقص
عن استعمال السيرة العادلة وقمع الهوى ومحبة العلم والحرص عليه
فخلافنا اذا لسقراط ليس في كيفية السيرة بل في كميتها ولسنا ننقص ان
قررنا بالنقص عنه اذ كان ذلك هو الحق وكان الاقرار بالحق اكثر شرفا وفضيلة
فهذا ما نقوله في هذا الموضع واما ما عابونا من السيرة الاولى من سيرتي
سقراط فانا نقول ان المعيب منها الحق ايضا كميتها لا كيفيتها اذ من البين انه
ليس الانهماك في الشهوات وايثارها الامر الافضل الاشرف على ما بينا في كتابنا في الطب
الروحاني لكن الاخذ من كل حاجة بمقدار ما لا بد منه او بمقدار ما لا يجلب
الما على اللذة المصابة منها وقد رجع سقراط عن المفرط منها الذي هو المعيب
بالحقيقة والداعي الى خراب العالم وبوار الناس اذ قد عاد الى ان
نسل وحارب العدو وحضر مجالس اللهو ومن فعل ذلك فقد خرج عن ان
يكون ساعيا في خراب الدنيا وبوار الناس وليس يجب ان لا يكون كذلك حتى
يكون منهمكا في الشهوات ونحن وان كنا غير مستحقين لاسم الفلسفة بالاضافة
الى سقراط فانا مستحقون لاسمها بالاضافة الى الناس غير المتفلسفين
واذ قد جرى في هذا المعنى ما جرى فلنتمم القول في السيرة الفلسفية لينتفع
بها محبو العلم ومؤثروه فنقول انا نحتاج ان نبني امرنا فيما هو
غرضنا المقصود في هذه المقالة على اصول قد تقدم بياننا لها في كتب اخر لا بد
من الاستعانة بها لتخفيف ما في هذه المقالة بها ثم منها كتابنا في العلم الالهي وكتابنا
في الطب الروحاني وكتابنا في عذل من اشتغل بفضول الهندسة من الموسومين
بالفلسفة وكتابنا الموسوم بشرف صناعة الكيمياء ولا سيما كتابنا الموسوم
بالطب الروحاني فانه لا غناء عنه من استتمام غرض هذه المقالة والاصول

التي تبنا عليها فروع سيرة الفلسفة ونأخذها ههنا ونقتضبها اقتضابا وهي
ان لنا حالة بعد الموت حميدة او ذميمة بحسب سيرتنا كانت مدة كون انفسنا مع اجسادنا
وان الامر الافضل الذي له خلقنا واليه اجرينا ليس هي اصابة اللذات الجسدانية
بل اقتنا العلم واستعمال العدل اللذين بهما يكون خلاصنا عن عالمنا هذا الى العالم الذي
لا موت فيه ولا الم وان الطبيعة والهوى تدعوانا الى ايثار اللذة الحاضرة واما العقل
فكثيرا ما يدعونا الى ترك اللذات الحاضرة لامور يوثرها عليها وان مالكنا الذي
منه نرجو الثواب ونخاف العقاب ناظر لنا رحيم بنا لا يريد ايلامنا ويكره لنا
الجور والجهل ويحب منا العلم والعدل وان هذا المالك يعاقب الموذي منا من
استحق الايلام بقدر استحقاقه وانه لا ينبغي ان نحتمل الما من جنب لذة يفضل علينا
ذلك الالم في كميته وكيفيته وان الباري جل وعز قد وكل الاشيا الجزئية من
حوائجنا الينا كالحراثة والنسج وما اشبه ذلك مما به قوام العالم وقوام المعيشة
فلتكن لنا مسلمة لنبني عليها فنقول انه اذا كانت لذات الدنيا والامها منقطعة
بانقطاع العمر وكانت لذات العالم الذي لا موت فيه دايمة غير منقطعة
ولا متناهية فالمغبون من اشترى لذة بايدة منقطعة متناهية بدايمة باقية غير
منقطعة ولا متناهية واذا كان الامر كذلك تبعه ووجب عنه انه
لا ينبغي لنا ان نطلب لذة لا بد من الوصول اليها من ارتكاب امر يمنعنا من التخلص
الى عالم النفس او يوجب علينا في عالمنا هذا الما مقداره في كميته وكيفيته اعظم
واشد من اللذة التي اثرناها فاما ما سوى ذلك من اللذات فمباحة لنا على ان
الرجل الفيلسوف قد يترك كثيرا من هذه المباحات ليمرن نفسه على ذلك
ويعودها فيكون ذلك عليه في الموضع الواجب اهون والسبب كما ذكرنا في
كتاب الطب الروحاني ولان العادة كما ذكر القدما طبيعة ثانية تسهل
العسير وتونس بالمستوحش منه ان كان في الامور النفسية وان كان في الامور
الجسدية كما نرى الفيوج اقوى على المشي والجند اجرا على الحرب ونحو ذلك
مما لا خفا به في تسهيل العادات للامور التي كانت تصعب وتعسر قبل اعتيادها
وهذا القول وان كان وجيزا مجملا اعني ما ذكرناه في مقدار اللذة المحصورة
فان تحته من الجزويات امورا كثيرة على ما قد بيناها في كتاب الطب الروحاني
فانه اذا كان الاصل الذي وضعناه من انه لا ينبغي للعاقل ان ينقاد

للذة لحسن معها الم ما يربح على الالم الذي يصل اليه من مكابدة ترك اللذة وقمع الشهوة
هجنا حقا في نفسه او مصادرا عليه فقد وجب منه وتبعه انا لو قدرنا في حالة
على ان نملك الارض كلها مدة عمرنا بارتكاب من الناس ما لا يرضاه الله ما كان
به منعنا من الوصول الى الخيرة الدايمة والنعيم المقيم لم يكن ينبغي لنا ان نفعل ذلك
ولا نوثره ولو استحققنا ايضا وكان الاستحقاق غالب علينا في انا ان اكلنا في المثل
طبقا من رطب سرمدنا عشرة ايام لم ينبغي لنا ان نوثر اكله وكذلك الحال فيما بين هذين
المثالين الذي ذكرناها على عظم احدهما وصغر الاخر باضافة من الامور الجزوية
التي كل واحد منهما صغير بالاضافة الى الاعظم نسبة بالاضافة الى الاصغر مما
لا يمكن القول ان ياتي عليه كثرة ما تحت هذه الجملة الثلثة من الامور المفردات
الجزوية واذ قد بان في هذا الموضع ما اردنا بيانه فلنقصد الى بيان غرض
اخر من اغراضنا تالي هذا الغرض ن فنقول انه كما
كان الاصل الذي وصفناه من ان ربنا ومالكنا مشفق علينا ناظر لنا رحيم بنا تبع
ذلك ايضا وانه يكره ان يقع بنا الم وان جميع ما يقع بنا منه مما ليس من اكتسابنا
واختيارنا انما بل مما في الطبيعة فلامر ضروري لم يكن بد من وقوعه وجب من ذلك
انه لا ينبغي ان نولم محسنا به من غير استحقاق منه لذلك الايلام او لغرض فاعنبه
بذلك الالم مما هو اشد منه وتحت هذه الجملة ايضا تفصيل كثير يدخل فيها
المظالم جميعا ومما يتلذذ به الملوك من الصيد للحيوان ويفرط فيه الناس من
الكد للبهائم في استعمالها فيوجب ان يكون ذلك كله على قصد وسنن وطريق ومذهب
عقلي عدلي لا يتعدا ولا يجاز عنه فيوقع الالم حيث يرجا به وقع ما هو اعظم منه
نحو بط الخراج وكي العضو العفن وشرب الدوا المر البشع وترك الطعام اللذيذ
خشية الامراض العظيمة الالمة ويكد البهائم كد قصد لا عنف فيه الا في
المواضع الذي تدعوا الضرورة فيها الى الاعناف ويوجب العقل والعدل
ذلك نحث الفرس عند طلب النجاة من العدو فانه يجب في العدل حينيذ ان
يحث ويتلف في ذلك اذا رجي به خلاص الانسان ولا سيما اذا كان عالما
خيرا او له غناء عظيم في وجه من الوجوه العايد صلاحه على جملة الناس اذ
كان غناء مثل هذا الرجل وبقاوه في هذا العالم اصلح لاهله من بقاء ذلك
الفرس او كرجلين وقعا في برية لا ماء فيها ومع احدهما من الماء ما يمكن ان يخلص به

نفسه دون صاحبه فانه ينبغي في تلك الحاله ان يوثر بالمعاود الرجلين على الناس
بالصلاح فهذا هو القياس في امثال هذه الامور واشباهها ن واما الصيد
والطرد والابادة والاهلاك فينبغي ان يكون للحيوان الذي لا يعيش كما لا
العيشه الا باللحم كالاسد والنمور والذياب وما اشبهها التي يعظم اذاها
ولا مطمع في استصلاحها ولا حاجة في استعمالها مثل الحيات والعقارب ونحوها
فهذا هو القياس في امثال هذه الامور وانما جاز ان نتلف هذه الحيوانات من
جهتين احدهما انها متى لم تتلف اتلفت حيوانات كثيره فهذا باب خاص بامثال
هذه الحيوانات اعني التي لا تعيش الا باللحم واما الاخرى فانه ليس تخلص النفوس
من جثة من جثث الحيوانات الا من جثة الانسان فقط واذا كان الامر كذلك
كان تخليص امثال هذه النفوس من جثثها شبيه بالتطريق والتسهيل الى الخلاص
فلما اجتمع للتي لا تعيش الا باللحم الوجهان جميعا وجب ابادتها ما امكن لان في ذلك
تقليل من الم الحيوان ورجا ان تقع نفوسها في جثث اصلح ن واما الحيات
والعقارب والزنابير ونحوها فاجتمع لها انها موذيه للحيوان ولا تصلح ان يستعملها
الانسان كما يستعمل البهايم الموذيه فجاز لذلك هلاكها وابادتها واما الحيوان
المعوله والعايشه بالعشب فلم يجب ابادتها واهلاكها بل الرفق بالمعوله على ما ذكرنا
والاستقلال من الاغتذا بها ما امكن ومن ابقائها لئلا يكثر كثرة تحوج الى اكثار
ذبحها لكن يكون ذلك بقصد وبحسب الحاجه ولولا انه لا مطمع في خلاص نفس
من غير جثة الانسان لما اطلق حكم العقل ذبحها البته ن وفيه اختلف
المتفلسفون في هذا الامر فراي بعضهم ان يغتذي الانسان باللحم ولم يري بعضهم
ذلك وسقراط ممن لم يجر ذلك ولما كان ليس للانسان في حكم العقل والعدل
ان يولم غيره تبع ذلك انه ليس له ان يولم نفسه ايضا وصار تحت هذه الجمله
ايضا امور كثيره يدفعها حكم العقل نحو ما تعمله الهند من التقرب الى الله
باحراق اجسادها وطرحها على الحدايد المشحوذه ونحو الطنانيه وجبها انفسها
اذا نازعتها الى الجماع واضنايها بالجوع والعطش وتوسيخها بالجنابه
الما واستعمال البول مكانه ومما يدخل في هذا الباب وان كان دونه كثيرا
مما يستعمله النصارى من الترهب والتخلي في الصوامع وكثير من المسلمين في لزوم
المساجد وترك المكاسب والاقتصار على يسير الطعام وتقشفه ونزر

اللباس وخشنه فان ذلك كله ظلم منهم لانفسهم وايلام لها لا يدفع به الما ارجح
منها وقد كان سقراط يستعمل مثل هذه السيره من اول عمره غير انه تركها في اخر عمره
على ماذكرنا قبل وفي هذا الباب بين الناس تباين كثير جدا غير منطرق به ولا بد
ان نقول في ذلك قولا مقربا ليكون مثالا فنقول انه لما كان الناس مختلفين في
احوالهم فمنهم من غذي بنعمه ومنهم من غذي ببوس ومنهم من تطالبه نفسه ببعض الشهوات
مطالبه اكثر كالمغرمين بالنسا او بالخمر او حب الرياسه ونحو ذلك من الامور التي
فيما بين الناس تفاوت كثير صار الالم الذي يقع بهم من منع شهواتهم مختلف اختلافا
كثيرا بحسب اختلاف احوالهم فصار المولود من الملوك والناشي في نعمهم لا يحتمل
بشرته خشن الثياب ولا تقبل معدته بشع الطعام بالاضافه الى ما يقنع به المولود
من العامه لكن يتالم من ذلك الما شديدا او المعتادون ايضا اصابه لذه ما من
اللذات يتالمون عند المنع منها وتكون الموونه عليهم متضاعفه وابلغ واشد مما لم
يعتاد تلك اللذه ومن اجل ذلك انه لا يمكن ان يكون تكليفهم كلهم تكليفا سوا بل مختلفا
بحسب اختلاف احوالهم فلا تكلف المتفلسفون من اولاد الملوك ان يلزم من الطعام
والشراب وساير امور معاشهم ما كلفه اولاد العامه الا على تدريج ان دعت ضروره
لكن الحد الذي لا يمكن ان يتجاوز هو ان يمتنعوا من الملاذ الذي لا يمكن الوصول اليها
الا بارتكاب الظلم والقتل وبالجمله بجميع ما يسخط الله ولا يجب في حكم العقل والعدل
ويباح لهم ما دون ذلك فهذا هو الحد من فوق اعني في اطلاق التنعم واما الحد
من اسفل اعني في التقشف والتقلل فان ياكل الانسان ما لا يضره ولا يمرضه عليه
ولا يتعدا الى ما يستلذه ويشتهيه ويكون القصد اليه للذه
والشهوه لا لسد الجوع ويلبس ما يحمله بشرته من غير اذى ولا يميل الى الفاخر
والمنقش من اللباس ويسكن ما يوقيه من الحراره والبرد المفرطين ولا يتعدا الى
المساكن الجليله البهيه والمنقوشه المزخرفه الا ان يكون له من سعه المال
ما يمكن ان يتسع معه في مثل هذه الامور من غير ظلم ولا تعدي ولا اجهاد لنفسه
في الاكتساب ولذلك يقتصد في هذا المعنى المولودين من الابا الفقرا والناشون
في الاحوال الرثه لان التقلل والتقشف على امثال هاولاي اسهل كما كان
التقلل والتقشف على سقراط اسهل منهما على افلاطون وما بين هذين الحدين
مباح لا يخرج به مستعمله من اسم الفلسفه بل يجوز ان يسمى بها وان كان

الفضل في المثل الى الحد الاسفل دون الاعلى وكانت النفوس الفاضله وان
كانت مصاحبه لاجساد غذت من نعمه باخراج اجسادها بالتدرج الى الحد
الاسفل فاما مجاوزه الحد الاسفل فخروج عن الفلسفه الى مثل ما ذكرنا من احوال
الهند والمنانيه والرهبان والنساك وهو خروج عن السيره العادله واسخاط
الله تعالى بايلام النفوس باطلا واستحقاق للاخراج من اسم الفلسفه وكذلك
الحال في مجاوزه الحد الاعلى نسال الله واهب العقل وفارج الغم وكاشف الهم
توفيقنا وتسديدنا ومعونتنا على ما هو ارضى عنده والازلف لنا لديه وجمله
اقول انه لما كان البارى عز وجل هو العالم الذي لا يجهل والعادل الذي لا
يجور وكان العلم والعدل والرحمه باطلاق وكان لنا باريا ومالكا وكنا له عبيدا
مملوكين وكان احب العبيد الى مواليهم اخذهم بسيرهم واجراهم على سنتهم
كان اقرب عبيد الله جل وعز اليه اعلمهم واعدلهم وارحمهم واروفهم وكل هذا
الكلام مراد قول الفلاسفه جميعا ان الفلسفه هي التشبه بالله عز وجل
بقدر ما في طاقه الانسان وهذه جمله السيره الفلسفيه فاما تفصيلها فعلى ما في
كتاب الطب الروحاني فانا قد ذكرنا هناك كيف ننزع الاخلاق الرديه عن النفس
وكم مقدار ما ينبغي ان يجري عليه المتفلسف امره في الاكتساب والاقتناء والانفاق
وطلب المراتب الرياسيه ن واذ قد بينا ما اردنا بيانه في هذا الموضع فنرجع ونبين
عندنا ونذكر الطاعنين علينا ونذكر الان سيرتنا الى يومنا هذا بتوفيق الله
ومعونته نستحق ان نخرج بها عن التسميه فيلسوفا وذلك ان المستحق لمحق
اسم الفلسفه عنه من قصر في جزوي الفلسفه جميعا اعني العلم والعمل
بجهل ما للفيلسوف ان يعلمه او سار بما ليس للفيلسوف ان يسير به ونحن بحمد
الله ومنه وتوفيقه وارشاده فبراء من ذلك اما في باب العلم فمن قبل
انا لو لم تكن عندنا منه الا القوه على تاليف مثل هذا الكتاب لكان ذلك مانعا
عن ان يمحا عنا اسم الفلسفه فضلا عن مثل كتابنا في البرهان وفي العلم الالهي
وفي الطب الروحاني وكتابنا في المدخل الى العلم الطبيعي الموسوم بسمع الكيان
ومقالتنا في الزمان والمكان والمده والدهر والخلاء وفي شكل العالم وسبب
قيام الارض في وسط الفلك وسبب تحرك الفلك على استداره ومقالتنا
في التركيب وان للجسم حركه من ذاته وان الحركه معلومه وكتبنا في النفس

وكتبنا في الهيولي وكتبنا في الطب كالكتاب المنصوري وكتابنا الى من لا يحضره طبيب
وكتابنا في الادويه الموجوده والموسوم بالطب الملوكي والكتاب الموسوم بالجامع الذي
لم يسبقني اليه احد من اهل المملكه ولا احتذا فيه احد بعد احتذاي وحذوي وكتبنا
في صناعه الحكمه التي هي عند العامه الكيميا وبالجمله فقرابه مايتي كتاب ومقاله ورساله
خرجت عني الى وقت عملي هذه المقاله في فنون الفلسفه من العلم الطبيعي والالهي فاما
الرياضيات فاني مقر باني انما لاحظتها ملاحظه بقدر ما لم يكن لي منها بد ولم افني
زماني في التمهر بها بالقصد مني ذلك لا للعجز عنه ومن شا اوضحت له عذري
في ذلك بان الصواب في ذلك ما عملته لا ما تعمله المفتونون اعمارهم في الاشتغال
بفضول الهندسيه من الموسومين بالفلسفه فان لم يكن مبلغي من العلم المبلغ الذي
استحق ان اسمى فيلسوفا فمن هو ليت شعري ذلك في دهرنا هذا . واما الجزو
العملي فاني بعون الله وتوفيقه لم اتعد في سيرتي الحدين اللذين حددت ولم يظهر من
افعالي ما استحقت ان يقال انه ليست سيرتي سيره فلسفيه فاني لم اصحب
السلطان صحبه حامل السلاح ولا متولي اعماله بل صحبته صحبه متطبب ومنادم
يتصرف بين امرين اما في وقت مرضه فعلاجه واصلاح امر بدنه واما في وقت
صحه بدنه فايناسه والمشوره عليه يعلم الله ذلك مني بجميع ما رجوت به عايده
صلاح عليه وعلي رعيته ولا ظهر مني على شره في جمع مال وسرف فيه ولا على
منازعات الناس ومخاصماتهم وظلمهم بل المعلوم مني ضد ذلك كله والتجافي عن
كثير من حقوقي واما حالتي في مطعمي ومشربي ولهوي فقد يعلم من يكثر مشاهده ذلك
مني اني لم اتعد الى طرف الافراط وكذلك في ساير احوالي مما يشاهده هذه من ملبس او مركوب او
خادم او جاريه فاما محبتي للعلم وحرصي عليه واجتهادي فيه فمعلوم عند من صحبني
وشاهد ذلك مني اني لم ازل منذ حداثتي والى وقتي هذا مكبا عليه حتى اني متى
اتفق لي كتاب لم اقراه او رجل لم القه لم التفت الى شغل فيه ولو كان في ذلك علي عظيم
ضرر دون ان اتي على الكتاب واعرف ما عند الرجل وانه بلغ من صبري واجتهادي
اني كتبت بمثل خط التعاويذ في عام واحد اكثر من عشرين الف ورقه وبقيت في
عمل الجامع الكبير خمس عشره سنه اعمله الليل والنهار حتى ضعف بصري وحدث علي
فسخ في عضل يدي يمنعاني في وقتي هذا عن القراه والكتابه وانا على حالتي لا ادعهما
بمقدار جهدي واستعين دايما بمن يقرا ويكتب لي فان كان المقدار

الذي انا عليه من هذه الامور عندها ولاني القوه يحطني عن رتبه الفلسفه في العمل
وكان الغرض من حدي سيره الفلسفه عندهم غير ما وصفنا فليثبتوه لنا مشاهده
او مكاتبه لنقبله منهم ان جاو بفضل علم او نرده عليهم ان اثبتنا فيه موضع خطا او نقص
وهباني قد تساهلت عليهم واقررت بالتقصير في الجزء العملي فما عسى ان يقولوا في الجزء
العلمي فان كانوا يستنقصوني فيه فليلقوا الي ما يقولوه في ذلك لننظر فيه ونذعن
من بعد لحقهم او نرد عليهم غلطهم فان كانوا لا يستنقصوني في الجزء العلمي فاولى
الاشيا بهم ان ينتفعوا بعلمي ولا يلتفتوا الى سيرتي ليكونوا على مثل ما يقول الشاعر
اعمل بعلمي وان قصرت في عملي ينفعك علمي ولا يضررك تقصيري
لهذا ما اردنا ان نودع في هذه المقاله ولواهب العقل الحمد بلا نهايه
كما هو اهله ومستحقه وصلى الله على المصطفين
من عباده والخيرات من امايه ن
تم كتاب السيره الفلسفيه
والله تعالى المحمود على كل حال
دائما ابدا سرمدا

يتلو ذلك مقاله لابي منصور بكر بن
القسم ابن ابي ثور الموصلي
في النفس ن

بسم الله الرحمن الرحيم ۝ رب اعن بعونك

من بكر بن القسم ابن ابي ثور الموصلي الى استاذه ابي عثمن سعيد بن يعقوب
الدمشقي ن بسلام عليك كتبت اليك وعيشي منذ فارقت
طلعتك غرام وصبابتي ظلام وصحتي سقام ويقظتي احلام من بلد قد انتن ماؤه
وكدر هواؤه وكثرت ادواؤه وقحلت ارضه وتضايق عرضه وذوي عوده
واخلق جديده فانا من سكانه في سكره ومن مشاهده اهله في غمره بين اعوجه وجره
استروح من البعاد الى مناجاتك واسكن الى الثقه بودتك وموالاتك
وكثير ما ثار عني خواطر الفكر الى تفقد ما يخالف القصد من صنوف الغير فيتلوح
كلما في الامكان مما ينطق به لسان طبيعه الانسان فان لا تخلص الى السعاده الا
بطول المعاناه والعاده بالاكباب على التعلم والافاده ولا فلاح الا بتحسين سرير
معتقد عن صحة بصيره تعد وها مواد الفطن فاسه من غير صروف لو من
مربوبه بحققه اليقين خفيه الاعن العارفين من احجاعدب معين عنها تنبع كل
فرع بركو انباته وتحمد عواقبه وحالاته تدعو الى الفوز وسعاداته وهل
الفوز الا بالعزوف عن شهوه معله وشبهه مضله وعدول عن توقف بين طمع
وذله وكم من ذي غره شغله زخرف ظاهر العاجل عن الاحتراس من سوء
عواقب الاجل فما لبث ان فارقه محبوبه وفاته مطلوبه وتجرع تحليله وقرن
بعويله وما الرشد الا في قطع علايق الاطماع والانفه من مقاره خلايق
الرعاع وترك متابعه الاتباع بنيه لا يدخلها فتور وعزيمه لا يلحقها قصور
من متامل فكر فابصر ووضح له الحق فاستفر فسلك في منهج لا تغشاه الظلم
ولا يلحقه فيه التهم توصل الى مقصد انت من اربابه ومن دونك مراتب حجابه
محل اوصلتك اليه الهدايه وحجبت غيرك منه الغوايه وانما الغي في الوقوف
الى ما قطع عن البداه او الشوق الى امر مطلوب لسوء عاده تدعو اليه فرط او
غضب او نتيجه جهل وسوء ادب فيكون مورده موثره العطب واليك
المفزع من اهل عصر اكثرهم غافلون وجمهور لرائهم جاهلون قايلهم كذاب
ومستمعهم غياب وعالمهم مرتاب والباحث منهم قد غيب عنه الصواب
لا يصغون الى ما عاد بما يلذ لهواتهم او مالا او نهمهم وشهواتهم وقد
اضحت الرتبه العاليه والمنزله الساميه لمن كبر بابه وسري ثيابه

وحلى دواته   وبركت بقاسه الديانه وصحه الامانه لمن طاطا راسه وغير
لباسه   فالناس من غفلاتهم في غلس من غيابه ولبس ان ملكوا اطغوا وان
ظفروا بغوا وان اسعدوا وبغني بطروا وان مستهم فاقه تضوروا وان بذهم
امر تحيروا   خواطرهم منقاده لاهوايهم ومذاهبهم مستنبطه من سفاهاتهم لا
يعرفون ذنبا ولا يفرجون كربا مولعون بنكايه عثره او بكشف عوره او باستهزا
وخمره   وانا الان ادام الله سعادتك اخرج من هذا القول الذي صدرت
به كتابي هذا الى ذكر ما اتانيه نفيرا اليك معول في ايدي فيه عليك
من امر ما انا طول حياتي اراعيه والجثه وانظر فيه وهو اهم الامور والزمها
للانسان اعني معرفه نفسه التي بها هو ما هو ومن اجلها صار موجودا ذا
فعل واراده وفهم موهبه هي من جليل الخيرات ونفيسها وبسبب ذلك فاني
اري انه يجب على من كان عارفا بجلاله مقدار الموجود المقرون بالحياه والفهم
ان يصرف وكده وعنايته الى العلم بحقيقه امر الشي الذي به له ذلك
وقد وقع الى جل ارا اجله الاوايل في هذا الامر فوجدته مقصرا عن موضع
الثقه حايدا عن موقف اليقين واقاويلهم في ذلك ممزوجه كان قايلها
لم يقف على حقيقته فيلخصها او وقف منها على ما لم يستطيع تخريجه   الا
ان الذي اعانيه في كتابي هذا من هذا الامر هو ما كان على الظاهر الاجصر [?]
من الامور النفسانيه بالانسان وبه ينفصل من غيره من الحيوان غير الناطق
اعني الشي من النفس الذي يجد ساير ادراكات الحواس وقوى النفس
الانسانيه ترتقي اليه وتنتهي عنده وهو مع ذلك ناظرا ليها متطلع مستحوذ [?]
عليها يحكم فيها ويقضي ونجده متسلطا بالطبع والفطره عليها وعلى ساير الحركات
والافعال الاراديه وهذا الامر الذي جرت عاده الاوايل بتسميته
عقلا وبعضهم يسميه النفس الناطقه   وبالجمله فينبغي ان يضع هذا
الجز من اجزا نفس الانسان وان شيت ان تقول هذه القوه في موضع ما به
خاصه ننظر في ساير امور انفسنا واحوالنا ونقف عليها وقوفا حقا
وان ليس شي في غيره من ساير امور انفسنا ناظر في امر هذا الجز ولا ممكن فيه
ذلك ولا له ن   فلننظر الان في امر طبيعه هذا
الشي خاصه وجوهره وذلك ان القول الذي شرحناه الفصل [?] الذي

يدل عليه اسم هذا الجزو من اجزا النفس انما يدل علي المعني الاول من معاني الشي
الذي هو ماخوذ من علامات واشيا لازمة لهذا الجز لاحقه به من خارج
لانه قد تسمّيا ان يسال سايل فيقول هذا الشي الذي دللتم عليه بهذا القول
ماهو اجسم ام مزاج او شي غير ذلك ام ما ذا هو الا تري انه وان كان الانسان
بذلك القول عن ماهو هذا الشي من اليقين قد وقف علي المعني الذي يذهب
اليه في اسمه حتي انه لا خالفه في ذلك احد من الناس ولا يسل بعده احد
عن هذا الشي الا عرفه فانه ان سيل عن ذاته وجوهره ما ذا هو لم يكن عنده
من هذا الوجه علم بذلك واختلف الجواب فيه فقال بعض من يسال عنه
هو مزاج وقال اخرون غير ذلك هذا علي اجماعهم علي المعرفه به وهذا القول
قياس ما قاله ثابت في امر السما اعني في معرفة جوهر السما فلما كان هذا
القول الذي دللنا به علي المعني الذي اعلمنا ان الاوايل تسميه العقل
لا يكتفي به في معرفة جوهره احتجنا بعد ان شرحنا المعني الذي يدل عليه اسمه
الي البحث عما هو الذي يذهب فيه ابا التاويل الثاني الدال علي ذات
الشي وجوهره لان باب البحث عن هل هو موجود ام لا قد سقط في هذا النظر
اذ كان الشي الذي دللنا عليه هذا القول ظاهرا لوجود والتزمن هذا
انه لوجد حقايق الاشيا وهذا المطلب الذي نحن بسبيله هو احدي المطالب
الثلثه التي لخصها جالينوس في كتاب البرهان وهو المطلب الذي نبحث فيه
عن الاشيا التي افعالها او الاعراض التي تعرض لها معلومه وجوهرها غير معلوم
فاقول اولا انه ينبغي ان نعلم علي حسب ما بين ثابت ان معرفه ذات
الشي وطبيعته متي لم يكن معنا الاسم الذي نعرف به الشي معرفه تامه تميز بها
من غيره ولا نغلط فيها فيما بينه قد اتفق انه هو وذات الشي واحد وانما
يستخرج من العلم بما يدل عليه اسم الشي كما فعل جالينوس في استخراج حد
العله التي تعرف بذات الجنب وتشخيصه فانه لما كان هذا الاسم دالا علي علة تعرض معها
وجع في الصدر دون الضربان وضيق النفس والسعال علم من الوخز
والحمي انها ورم حار مولم وعلم من ضيق النفس والسعال انها في الات
النفس ثم توصل الي معرفه العضو الذي هي فيه من اعضا الصدر
فوجد انه لا يمكن ان يكون في العظم لانه لا حس له ولا في العضل الذي

في الصدر لانه لا ضربان معهما ولو كانت في العضل لكان فيهما ضربان لان العضل اعضا
فيها شريانات وكل ورم يكون في موضع شريانات فلا بد فيه من ضربان ووجدها
ايضا لا يمكن ان تكون في الرية لان الرية لا حس لها فبقي ان يكون في الحجاب لانه ذو حس
ولا شريانات فيه وهو مع الات التنفس وهو من اعضا الصدر ولم يبق في هذا الموضع عضو
غيره بعد التي عددنا فنقف من ذلك على ان حد الشوصة ورم حار يعرض في الحجاب
فكان هذا حدها الدال على جوهرها وانما نستخرج مما دل عليه اسمها وكثيرا ما يكون
الحد الدال على طبيعة الشي وما يدل عليه اسمه شيا واحدا بعينه وذلك يكون
متى كان الحد الطبيعي ظاهرا مثال الحال في المثلث فان حده الطبيعي وما يدل عليه اسمه
هو ان يحيط به ثلث خطوط فمتى كانت الحال في شي من الاشيا هذه الحال استغني عن
استخراج الحد لظهوره وبيانه

فلنسلك نحن ايضا في البحث عن ماهية هذا الجز من اجزا النفس وطبيعته التي بها هو
ما هو هذا المسلك فننظر ما الذي دل عليه اسم هذا الشي لنستدل من العلم به على
جوهره فنقول انه دل على ان هذا الشي ادراك ونظر ورويه
يرى بها ويمتحن ساير الادراكات والرويه التي لساير الحواس وساير القوى النفسانيه
ويحكم عليها وان ليس شي من تلك مطلع ولا ناظر الى ما يدركه هو في خاصة ذاته
ولا ممتحن له ولا حاكم عليه ولا هو محتاج فيه اليه ولما كان الادراك
قد يكون على جهات مختلفة كان الطريق في استخراج ماهية هذا الشي من العلم بما
يدل عليه القول الذي هو شرح لمعنى اسمه ان نعلم ما حد الادراك العام واي
نوع هو الادراك الخاص بهذا الشي وما الذي يلزم ويتبع وجود هذه الادراك
له ولنسا نزيد في البحث عن حد الادراك العام واي نوع هو الادراك الخاص على
ما اتى به ثابت فيه اذ كان صحيحا واضحا فانه قال كلما فيه صورة وله معها ارادة
يمكنه بها تحريك تلك الصورة بالفعل متى شا فهو مدرك فاما ان الادراك
يكون بصورة ما فليس فيه شك ولكن ليس كلما كانت فيه صورة فهو مدرك فان
الطين المتصور بنقش الخاتم فيه صورة ولكنه ليس مدركا من اجل تلك الصورة لكن من
الظاهر انه اذا تصور الانسان صورة شي موجود قيل انه مدرك من اجل انه يمكنه تحريك
تلك الصورة بالارادة التي معه متى احب فتحضر عند ذلك تلك الصورة بالفعل
فقيل له فما تقول في شي فيه صورة ما يمكنه ان يوجدها في غيره وهل يحله من اجل

ذلك مدركا وتلك لصورة ادراك اولا فقال ان كان ذلك ليس لضرورة
من غيره فنعم وقد تبين من هذا القول ان الارادة هي قوة تتبع الاختيار او يتبعها
الاختيار ن ثم قال في الحي المطلق اعني العام هو انه ما كان له ادراك
وارادة وهذان امران مقترنان لا ينفك احدهما عن صاحبه اما اتباع الادراك للارادة
فبين انه لا يمكن ان يكون مريد ولا ادراك له اعني انه لا يمكن ان يكون ارادة بلا فهم
لما يراد ن فاما اتباع الارادة للادراك فلان الادراك يتصور صورة
يمكن متصورها احضارها متى شاء وهذا يوجب اتباع الارادة للادراك لان احضار الصورة
المدركة متى التمس ذلك المدرك لها لا يكون الا لمريد ن
واذ قد تبين ان الادراك يتصور بصورة على الجهة التي اظهرها البحث فلننظر الان
في الادراك الذي يكون للعقل على اي جهة هو من جهات التصور فانه قد كنا ان نقسم
التصور فنقول ان منه مستفاد ومنه غير مستفاد ن ومن البين ان
كل تصور موجود للعقل اعني هذا الشيء من النفس الذي يرى روية بنية افعال
الفكر والتخيل وادراك ساير الحواس مباديه مرتقية اليه مما للانسان ان يقول
على ظاهر الامر واوله انه مستفاد له فاما ما ينتهي ويرتقي اليه من قبل ادراك تستفاد
هو او مباديه بحاسة من حواس البدن او بقوة من القوى النفسانية الموجودة في البدن
الانساني وبالجملة بتوسط البدن ن فان كان العقل يتصور ما المعنى من المعاني
بغير هذه الجهة فيه ليس بمدرك ولا مستفاد بحاسة من حواس البدن وبالجملة
ولا بجزء من اجزايه او بعض من اعضايه او قوة من القوى الموجودة فيه او له ولا
له اوايل ولا مبادي تستفاد بشيء من ذلك ثم يعلم هو ويتصور منها او بتوسطها
فمن اللازم انه لم يبق الا اما ان يكون ذلك التصور مستفاد له من شيء غير البدن
اعني بتوسط البدن او شيء منه واما ان يكون غير مستفاد له البتة واذا رجع هذا
الشيء منا من بين ساير الامور النفسانية الى ذاته متطلعا فيها بها بتامل ويتصور
بها منها حقيقة امر من الامور لا بان يرجع ليتصور ذلك بحاسة البصر او من شيء
افاده بها او بحاسة السمع او من شيء افاده بها او بحاسة الشم او بشيء افاده بها او بحاسة
الذوق او من شيء افاده بها او بحاسة اللمس او من شيء افاده بها او بتوسط شيء افاده بشيء
من ذلك ولا ان ... ليتصور ذلك من الفكر او به او من التخيل او به او من
يتصور فيه افاده بشيء من ذلك وبتوسطه او تادت اليه منه مبادي ان يستنبط

ذلك وتصوره منها فراي وتصور دون ساير ذلك اجمع جميعه ذلك من نفس ذات ذلك
المعنى بنفس ذاته هو مثل المعنى المتصور الذي بدا عليه قولنا ان نفس علمنا لهل يمكن احد
من الناس ان يقول فيما هذا سبيله من التصور انه مستفاد من شي مما ذكرنا
او به ن فان كان العقل يستفيد هذا النوع من التصور من شي غير خارج عن
البدن وعن كل ما فيه من قوى النفس وبغير توسط شي من ذلك فغير مشكل انه يجب
ان يكون الشي الذي يستفاد منه او به او بتوسطه او بتوسط شي مما يستفاد منه
موجود العقل معلوم له بالصورة المستفادة له منه ومن جهتها وجهة ذلك الادراك
ولسنا نجد العقل شيا خارجا عن ذاته يستفيد ويتصور به او منه او بتوسطه ذلك
النوع من التصور ولا نجد من الجهة التي يتصور بها ذلك النوع من التصور شيا غير
ذات ذلك التصور بتصوره منه ن فقد بقي في هذا الامر احد ثلثة اقسام
وهي اما ان يكون هذا التصور صورة قايمة بذاتها خارجة عن هذا التصور يتصور بها
هذا المتصور بنفس ذاتها من نفس ذاتها الا من شي هي خارجة عنه وصورة له فيكتسبها
هذا المتصور على هذه الجهة ن كما لو ان الصورة المحسوسة التي تقوم في الوهم
لو كانت هي هي قبل ان تحس قايمة بذاتها بغير عنصر ثم احست وتخيلت لكانت هي الامر
المحسوس وهي الحس ن واما ان يكون هذا التصور ذاتي جوهري لهذا
المتصور ليس له وجود ا خارجا من ذاته بته واما ان يكون هذا التصور هو هو المتصور
بعينه الا انا اذا تفهمنا معنى قول افلاطون في فاذن حين بدا يضع اسما لما يريد
ان يبين لنا لتعلم بذكر يبين لنا ان التصور الحاضر بالفعل من نفس ذات العقل وجوهره
بل سوف يبين لنا وقفنا النظر في هذا وتفهم ما ياتي به فيه بعقب ما نذكره من قول
افلاطن راي من ذلك ان هذا النوع من التصور هو هو المتصور الذي هو العقل
بعينه فاما قول افلاطن في هذا المعنى بنفس لفظه فها هو قد احضرته

قال افلاطن على لسان واس

اما احد الاقاويل التي تبين بها ذلك ولحينها فهو ان الناس اذا سيلوا اذا كان
السايل يسل عما ينبغي قالوا كلما ينبغي ان يقال على ما هو عليه انه لو لم يكن عندهم علم قايم وقول
صواب لما امكنهم ان يفعلوا ذلك ثم انه تقدم ذلك ان قد قاد فابن الى
الارسام التي ترسم او الى شي غيرها من اشباهها اثبت ثباتا ابين واوضح ان الامر
في هذا على ذلك ن وليس هذا الفقه عن الاقاويل المقنعة التي

على طريق الاولى والاشبه في هذا الامر لكنه قول خفى اول لا يأتي الانسان يسل عن
امر ما من العلوم النظرية فتراه ملاحظاً عقله بعقله وجهة الامر فيما سال عنه
فيخترع من ذاته اعنى من عقله معرفة الحق في جواب ذلك السؤال من غير ان يستقرى
شيئاً من الاشيا او يستعين بشي غير النظر والتصور والعقل نفسه ن
فلننظر الان على هذه السياقة في امر هذا التصور ن فنقول انه لما كان
الابصار الصحيح انما يكون للمبصر من المبصر والاحساس الصحيح للحاس من المحسوس وكان
لا محالة الامر المتصور والمحسوس امرين موجودين في ذواتهما وفي نفس الامور ن
وبالجملة فان الادراك انما يكون للمدرك من مدرك له حقيقة وجود في نفس
الامور ن فبذلك الان فافهم ايضا امر التصور العقلي على هذا القياس فان سبيل
هذا التصور سبيل الابصار وسبيل المبصر سبيل المتصور وذلك ان التصور معنا
يدل على امر من الامور كما ان الكلام لفظ يدل على معنى من المعاني هو التصور والتصور
يدل على الامور انفسها والكلام يدل على التصور والكتاب يدل على الكلام الدال على
التصور الا ان الامور انفسها وما يتصور منها بحقيقة ماهيهما شي بالطبع والدليل
على ذلك انهما عند جميع الناس شي واحد بعينه ن واما الالفاظ والكتابة
فمختلفة لانها بالوضع والاصطلاح والدليل على ذلك انهما ليسا عند جميع الناس
بحال واحدة بعينها ن الا ان مما هو متصور ما لا وجود له في ذاته وفي نفس الامور
لكن تصوره موجود في متصوره فقط اعني ان وجود نفس الاشيا انما هو صورة
متصورة في النفس فقط وليست دالة واقعة على شي له حقيقة وجود في ذاته وفي
نفس الامور ن مثال ذلك ان تقوم في الوهم صورة انسان
له ثلثة رؤس وجناحين هذا المتصور لا وجود له في ذاته وفي نفس الاشيا وهذا
التصور ليس بواقع على امر له وجود في ذاته لكن تصوره موجود في وهم النفس فقط
وكذلك يعرض في الابصار وفي غيره من الاحساس كمن يتصور له في راي العين انه
يرى مربعا ما ليس هو ما راه ولا كما راه وكمن يخيل له انه يسمع اصواتا وليس لذلك
حقيقة وكمن يحس طعم العسل مرا وقد يعرض مثل هذا في الالفاظ والكتابة
فان الكتابة اذا لم تطابق بها الالفاظ المطابقة اللازمة للتصورات الدالة على
حقايق الامور كان ما يدل عليه من الالفاظ غير ذلك على معنى اعني ان يتصور له وجود
في النفس وكذلك الالفاظ اذا لم تكن مطابقة للتصورات اللازمة للامور

كان ما يدل عليه من التصورات غير دال على امر له حقيقة وجود في ذاته ن
فاذ قد تبين هذا فلننظر بعد في امر هذا التصور هل هو واقع دال على متصور له حقيقة
وجود في ذاته او لا فاول ما نقوله في ذلك ان الدليل على هذا التصور
واقع على امر متصور له وجود في ذاته وفي نفس الامور انه لو لم يكن كذلك لما امكن
ان يتفقون المتصورون له جميعا في التحقق له والتصديق به على امر واحد دايما
ابدا بل كان لواحد يتصوره بخلاف ما يتصوره الاخر ن وايضا فان
المعنى الذي هو التصور اذا كان حقيقيا صادقا فانه دال لا محالة على امر له حقيقة
وجود في نفس الامور وذلك ان الامر المتصور اذا كانت له حقيقة وجود في
نفس الاشيا فانا نعلم ان القول الدال على التصور الدال عليه الموجود منه في النفس
يكون صادقا وانما يصدق القول بصدق التصور وصحته وحقيقته وجوده وصدق
التصور وصحته وحقيقته انما يكون اذا كان الامر المتصور موجودا بالحقيقة
في ذاته وفي نفس الامور فاما ان لم يكن للمتصور حقيقة وجود في نفس الامور فان
القول الدال على المتصور الموجود منه في النفس يكون كاذبا وانما يكون القول
الدال على المعنى الذي هو المتصور نفسه كاذبا اذا كان المتصور نفسه كاذبا
غير صحيح وانما يكون كذلك اذا كان غير واقع دال على امر له حقيقة وجود في ذاته
فليس هاهنا شك في ان محنة المتصور هل هو موجود في نفس الامور او لا انما هي
بان يكون تصوره صحيحا صادقا او لا ن
ولنفهم الان كيف نقول ان محنة الصدق والكذب تكون في هذا ن
اقول انه يكون لا محالة اما بنفس اول تبين فيه من نفس ذاته واما بقياس
الا انه من البين ان التصور الذاتي لنا الذي نسميه الاوايل عقلي واجماعي قد
نصدق به تصديقا اولا ويبين لنا صدقه وصحته وحقيقته بيانا اولا بالطبع
والغريزة من نفس ذاته من غير قياس يقام عليه فهو لا محالة دال على امر له وجود
في ذاته بالحقيقة ن وايضا فاذا كان التخيل متى وجد صادقا
فان الامر المتخيل له وجود في ذاته لا محالة حقيقي ن وكذلك متى كان
الابصار صادقا فان المبصر حقيقته وجود في نفس الاشيا وكذلك جملة متى كان
الاحساس صحيحا صادقا فانه واقع دال على امر محسوس له حقيقة وجود في
ذاته وفي نفس الامور وهذا كل تصور يكون صحيحا صادقا فانه يجب ان

يكون دالاً على متصور له حقيقة ووجود في نفس الامور اعني في ذاته وهكذا يجب ضرورة
في هذا النوع من التصور ان كان صحيحاً صادقاً ان يكون واتعاداً لا على متصور
له حقيقة ووجود في ذاته وليس يمكن ان يكون شيء اصح ولا اصدق من هذا
الضرب من التصور اذ كان صدقه وحقيقته تبين من ذاته وبه يمتحن صحة ساير
الادراكات وضروب التصورات وصدقها من كذبها فالامر المتصور بهذا الضرب
من التصور حقيقة ووجود في نفس الامور لا محالة اذ كان لا يمكن ان يكون التصور
حقيقي صادق الا ان يدل على امر له حقيقة ووجود في ذاته واذا كان هذا
التصور انما يدل على ذاته فقط فهو لا محالة بعينه الامر المتصور بعينه اعني
انه بعينه هو الامر المدلول عليه فله وجود في ذاته وفي نفس الامور لا محالة
اذ كان لا بد من ان يقع التصور الصحيح الصادق على حقيقة امر له وجود في ذاته
وكان هذا النوع من التصور ليس يقع على متصور خارج عن ذات هذا التصور
لكن متصوره انما يتصور بنفس ذات هذا التصور بعينها لا بشيء خارج عنها بجهة
من الجهات وذلك انه ليس شيء بعد هذا التصور ولا من ورايه ولا خارج عن ذاته
شيء فيه يقع هذا التصور عليه فتوجد صورة له في خاصة ذاته باخذها متصوره
منه فيكون موجودهما جميعاً بكل واحد منهما بجهة ويكون هذا التصور بعكس منه اي
متصوره لا كما ليس يجد العقل في تصوره الخاص به يباشر شيئاً خارجاً عن ذاته فيلبس
ذلك منه ن فاذ كان هذا التصور انما يدل على ذاته لا على شيء خارج عنها وكان
واجباً ان يدل على امر له حقيقة ووجود في ذاته فلهذا التصور لا محالة حقيقة
ووجود في ذاته ن وقد تبين من هذا القول ان للامور الكلية التي هي
الاجناس والانواع وجود في ذواتها بالحقيقة فاما ما كان من التصور من ورايه امر
غيره يتصور منه مثل التصور الموجود في نفوسنا من انسان ما وفرس ما او لون
ما او ما اشبه ذلك فهذا الضرب من التصور ليس هو الامر المتصور اذ كان
المتصور الذي هذا سبيله انما يكون المتصور بان ياخذه ويتصور به من شيء غير التصور
وخارج عن ذاته وعن المتصور جميعاً فالتصور في هذا وما اشبهه والمتصور
اثنان ولذلك ما يعرف المتصور كلاهما كل واحد منهما بالاخر بجهة وجهة فلو
كان ذلك النوع من التصور هذا سبيله وكان متصوره ليس انما يتصور بذاته
ولكن بغيره لا بالامر المتصور لوجب ان يكونا اثنين موجود كل واحد منهما بالاخر

دون الاخر وخلاف احدهما بنوع الصوره و معدنها والماخوذ منه و مقطعها و هو
الامر المتصور منه اعني الذي منه يتصور المتصور بها اي اللذين يتصور بها المتصور منه
والاخر العطيه والاخذ نفسه و الصوره التي يتصور بها المتصور من الامر المتصور
وباحدها و يكون له منه اعني التصور نفسه فيجب حينئذ ضروره ان نعرف و نحد الشي
المتصور والامرين جميعا احدهما بالاخر على مثل ما قلنا بتبيل بجهه وجهه و نفرق بينهما
بالتي يتميز احدهما من الاخر و ليس يوجد الامر كذلك لكن انما يوجد ذات واحده
هي التصور وهي الامر المتصور بعينه ن فاذا ان قد تبين ان هذا النوع
من التصور هو هو الامر المتصور نفسه فليس يخلو هذا المتصور ايضا من ان يكون هو
هو المتصور بعينه او شيا ذاتيا له او شيا خارجا عن ذاته بالنسبه على حسب
الاقساما التي نعت في التصور و ليس يخلو المتصور باي هذه الجهات كان من ان يكون
هو ايضا متصورا او لا فان كان متصورا فالامر المتصور بعينه هو هو المتصور وان
لم يكن متصورا وكان خارجا عن ذات المتصور وشي غيرها فالتصور ضروره داخل
في هذه الذات اعني الذات المتصوره دون ذات المتصور وخارجا عنها
فيجب من هذا ان يكون هذا النوع من التصور ليس هو هو المتصور وقد كان تبين قبيل
انه هو هو وليس يمكن ان يجمع هذان الامران اذ كان هذا خلف لا يمكن فالمتصور
اذا اذ كان قد تبين انه هو هو التصور وكان التصور داخلا في الذات المتصوره
ليس خارج عنها هو ايضا داخل في هذه الذات وليس بخارج عنها ن
فاما ان يكون لا ن ذاتي جوهري لها واما ان يكون هذا المتصور هو هو بعينه
المتصور فان كان بعض الاشيا الذاتيه للمتصور و لم يكن ذاته بعينها لكنه احدى
مقومات ذاته فليس يخلو هذا البعض المتصور بعينه من هذه الذات ان يكون
هو ايضا متصورا او لا فان كان متصورا فالامر المتصور هو هو المتصور بعينه
وان لم يكن متصورا فلا بد ان يكون شيا من هذه الذات متصورا و يكون المتصور
خارج عن ذاته غير داخل فيها و يكون التصور ضروره داخل في الذات المتصوره
دون ذات المتصور وخارجا منها فيجب حينئذ في هذا النوع من التصور ما وجب
قبيل اعني ان يكون ليس هو هو المتصور بعينه وقد كان تبين انه هو هو المتصور
وهذا خلف لا يمكن فالمتصور اذا اذ كان قد تبين انه هو هو التصور وكان
لا يمكن ان يوجد التصور داخلا في الذات المتصوره دون ذات المتصور

اذ كانت هي هي التصور بعينه ليس هو هو الذات المتصورة بعينها فهي اذاً هي صفته
وذلك انه اذا كان هذا المتصور ليس هو هو ذات المتصور بعينها لكنه شي ذاتي
له وكان مع ذلك ليس بمتصورية فالذات المتصورة اذاً لا محالة شي سواه والتصور
لا محالة داخلا فيها دون تلك الذات التي هي ذلك البعض الذي ليس بمتصور فيجب
اذاً ان يكون التصور ليس هو هو التصور بعينه وذلك انه ليس يمكن ان يكون
تصور صادق يدل على وجود حقيقة في ذاتها وان شيت ان يقول يدل على
حقيقة في ذاتها وان شيت ان تقول يدل على حقيقة معنى موجود في ذاته
وفي نفس الامور ومتصور ايضا كذلك فلما كان البعض المتصور الذاتي لهذا المتصور
ليس هو فيه متصور وجب لا محالة ان يكون الذات التي هي البعض المتصور بعينه
على الحقيقة البعض المتصور خارج عنها فهي لا هي وهو لا هو ن
واذ كان قد وضح وبين ان المتصور الذي نسميه العقل هو هو الامر المتصور
بعينه فقد اجتمع من هذا وكان قد بين قبل ان المتصور هو التصور بعينه فقد
اجتمع من هذا ان المتصور هو هو التصور بعينه ن فتبين ان جوهر هذا المتصور هو
التصور الذي هو المتصور غير المحسوس الذي تسميه الاوايل المعقول ويسمون هذا
التصور العلم العقلي ومن البين ان هذا النوع من التصور الذي هو هو العلم ليس بجسم
ولا هيولاني وكيف يكون العلم جسما بل كيف يمكن احدا ان يتوهم ذاك فيه لمن
الظاهر ان هذا التصور الذي نسميه العقل ليس بجسم ان اجاد احد النظر وتبين
نفس ذات هذا المتصور الذي هي هي المتصور الذي هو هو الامر المتصور فضى به
بقضية اولية عقلية اجماعية وهي انه لا يمكن ان يكون ذاته او كانت تصير
بخلاف ما هي او غير ما هي وان لا يكون كما هي ن
مثال ذلك المعنى الذي يدل عليه قضية من القضايا الاول
العقلية ايجابا كانت وسلبا واذا ثبت وجوب هذا فيه وجب من الاضطرار
ان لا يفسد ولا يستحيل ذاته به وكيف يمكن في شي من شانه اولا ان من الاضطرار
في ذاته ان يوجد على ما هي ابدا دايما وان لا يكون الا ما هي ويبين من نفس معنى هذا
القول والمعنى الذي يتبين به هذا القول ان جوهر هذا المتصور غير كاين وذلك
انه ان كان كاينا فقد امكن فيه ان لا يوجد في بعض الزمان ومتى وجب لشي حال
من الاحوال في بعض الزمان فقد امكن ان يتوهم خلوها اياه في كل الازمان

فالشيء الكائن اذاً بعد ان لم يكن قد يمكن ان يتوهم انه لا يكون كما لم يكن قبل كونه فان كان
له حافظاً يحفظه من الفساد فليس ذلك بمزيل ولا مبطل ولا ما كان هذا صفته والا وجب
ان يكون قد خرج عن طبيعته التي احتملت ان لا يكون في بعض الزمان وصارت غير
محتملة لذلك وان يجتمع فيه طرفا النقيض وقد بين فيما سلف انه غير محتمل لئلا يكون
فهو اذاً لا محالة غير كائن كما قلنا وذلك ان ذات العلم الاول ونفس العلوم
الاول التي يتبين صدقها وحقيقتها من ذاتها لا يمكن ان لا تكون ولا يمكن ان تستحيل
وتتغير عما هي ابداً بحيلة وان لا تكون الا كما هي فاذا كانت ذات هذا المتصور الذي
نسميه العقل هي هذا العلم بعينه وجوهرها هو هذا العلم الذي هو التصور
الذي ذكرناه فكيف يمكن في طبيعتها قبول الفساد او كيف يحتمل ان لا يكون كما هي
في وقت من الزمان ن ثما توجبه هذه الاقاويل ان هذا المتصور غير
محتاج في قوام ذاته ووجود جوهره وبقائه الى شيء آخر غير ذاته فان لم يكن
كذلك وكان ليس انما هو موجود قائماً ثابتاً بذاته لكن بالبدن او بشيء منه او
بشيء آخر غير ذلك فانا اذا ازلنا مفارقته لذلك الشيء البدن كان او غيره
او فساد ذلك الشيء وبطلانه وجب ان يفسد ذات هذا المتصور وان لا
يبقى موجوداً وقد قام البرهان فيما سلف على ان ذلك غير ممكن في جوهره وذاته
فليس قوام هذا المتصور وبقاؤه بشيء غيرها ومن البين ان كل ما كان وجوده وقوامه
وبقاؤه بذاته لا بغيره فهو جوهر وهذا المتصور على ما بينا موجود قائم باق بذاته
فهو اذاً جوهر اضطراراً ن ومن البين ان هذا المتصور
ايضاً حي اذ كان حد الحي انه ما كان له ادراك وارادة وكان لهذا
المتصور ادراك حاضر به بل هو الادراك بنفسه واذا كانت الارادة تابعة
للادراك اذ الادراك يصور بصورة يمكن متصورها احضارها متى احب فهذا
المتصور ارادة لا محالة فهو حي اذا كانت الحياة هي الفعل بالذات والارادة
وكان هذا النوع من التصور فعل هذا سبيله فهو اذاً الحياة واذا كان قد تبين
ان هذا الفعل الذي هو التصور هو ذات متصوره فهذا المتصور اذاً بعينه
هو هذه الحياة بعينها ومن المحال ان يمكن ان يصير الحياة بعينها موتاً او يقبل
الموت او يصيره اسمه فالشيء الذي هو الحياة بعينها ولا يقبل الموت بحيلة
ولا يصير ميتاً ن وهاهنا ايضاً طرق اخرى نتبين بها ان

هذا المتصور حيوان وهو انه متى وجد لشي من الاشيا شي فضل زايد على ما للحيوان بما
يكون الحيوان متصورا فانه وهو موجب الحياه مثل الحكمه مثلا او الفضيله او حذق
العمل فان ذلك الشي حيوان لا محاله وقد نجد هذا المتصور حكمه وفضيله ومقدره
على اخراج الطبايع والمهن التي تكون بحكمه وفهمه وجودا ظاهرا فهو اذا لا محاله
حيوان ن هذا ما استخرجناه من امر العقل من المعنى الذي دل عليه القول
الذي هو شرح لاسمه وذلك انه لما كان هذا الاسم دال على شي دراك وكان
حد الادراك العام انه تصور صوره يمكن متصورها احضارها متى شا فحثنا عن التصور
الحاضر بالعقل فوجدناه هو ذات العقل بعينها ووجدنا هذا المتصور هو هو ايضا
الامر المتصور المعقول بعينه وتبين مع ذلك من امره بيانا اولا ان ذاته اذ كانت
هي التصور الذي هو العلم الالهي الذي لا يمكن ان نتوهم في طبيعته حال بغير ذات لا يمكن
ان يوجد او يكون او كانت ولصير بخلاف ماهي ولا ان يستحيل عما هي علمنا من ذلك ان ذاته ذات
غير فاسده بما يوجبه طبيعتها وعلمنا من هذا ان جوهره غير داير وتبين ايضا من انه
هو التصور بعينه الذي هو هو العلم الالهي انه لا جسم وتبين من انه غير قابل للفساد
وان ذاته ذات وجودها من الاضطراب ولا يمكن ان يتغير عما هي انه غير محتاج في قوام
ذاته وطبيعته الى شي اخر غيره فعلمنا من ذلك انه جوهر قايم بذاته وتبين ذلك
ايضا ان له فعل بذاته وارادته اذ كان ذلك لا يكون الا للجوهر وتبين ايضا من انه جوهر
له فعل بذاته وارادته انه حي وكل حي جوهر وتبين من قبل ان فعله ذلك الذي هو
التصور الحاضر به هو هو بعينه ان حياته ليست شيا غير ذلك ثم علمنا من هذا
ومما قبله من انه غير متغير ولا قابل للفساد والاستحاله عن ما ذاته عليه انه غير مايت
هذا اعزك الله ما جال ودار في رويتي وثبت في نفسي من امر هذا الجز الباقي
من اجزا النفس فان كان فيه لاخوتي قد سبق الى فكري الامر فيه على خلاف ما
تصوره حدث على اظهاره وان كان الامر على ما رايته فاني اري اني قد اقمت
البرهان على ان هذا الجز جوهر لا جسم غير مايت ولا فاسد وان جوهره هو العلم
نفسه حدث بتثبيت شي ان كان بقي فيه من هذا المعنى وقرات على صديقنا الراجع
عن هيئته المكذب بهذا الراي في النفس المقيم على نصره رايي من راي العقل
غير باق بعد الموت السلام كثيرا وانا والله اليه مشتاق ن

تمت المقاله والحمد لله رب العالمين

مسائل سُئل عنها
ثابت بن قره الحراني

بسم الله الرحمن الرحيم   رب عونك

من المسائل التي سال عنها ابو موسى
عيسى ابن اسيد
ابا الحسن ثابت بن قره الحراني

قال ثابت بن قره في اسئلة جواب سئل عنه من امر النفوس هل
هي متناهيه او لا   اني اعجب ممن يقول انه تبارك وتعالى لا يعلم الجزويات بل
يعلم الكليات وما ادري ما الذي يقولونه اذا سيلوا عن علمه جل ثناوه بالكسوف مثلا
وهل ما يعلمه من ذلك طبيعه الكسوف وانه يكون فقط   ام يعلم الكسوفات التي كانت
في الزمان الماضي والاتيه واحدا واحدا والوقت الذي كان ويكون فيه   فانه ان كان
انما يعلم طبيعه الكسوف فقط لزم من ذلك ان يكون علمه دون علم المنجمين وعلمه ايضا
بطبيعه الكسوف لا يتم الا بان يعلم اسباب الكسوف وانها حركات تسمى بالكواكب في
وقت من الاوقات الى مواضع توجب حال الكسوف واذا كان هذا هكذا فهو يعلم
ان تلك الاحوال تعود مع مقادير المدد التي تعود فيها فيصير بهذا عالما بالجزويات
التي رفع علمه بها   وان سلم ايضا على طريق الجزويات [المسامحه] انه لا يعلم الجزويات فهاهنا
اشيا كليه هي انواع غير متناهيه وهو يعلمها باسرها معا بالفعل مثل انواع الاشكال التي
يعلم كل واحد منها وعوارضه وخواصه وساير احواله وانواع الاعداد ايضا وهما جميعا
غير متناهيين فقد جاز اذن ان يوجد شي بالفعل غير متناهي العدد واذا كان ذلك
جايزا لم يستحل ان يكون سبيل النفوس هذه السبيل   قال ابو موسى فقلت
له اما علمه بالكليات فليس يمكن دفعه وقد اوجب ذلك لعمري وجود اشيا بلا نهايه
بالفعل معا واما علمه بالجزويات فليس ما يجري فيه بكل المقنع وذلك انه قد يجوز
ان يعلم العالم ما ضربت المثال به من امر الكسوف وانه يعود في كل وقت كذى
وكذى شهر مثلا اذ كان يعلم الحركات ومددها وما يوجبه ذلك من نوايبها
في الاجتماع والاستقبال   وعدد ذلك ثم لا يعلم حدوث ذلك في الوقت الذي
يحدث فيه ويكون مثله في ذلك مثل المنجمين اللذين يعلمون اسباب الكسوف وما
يوجب كونه ولا يعرفون اوقات وقوعه اذا لم يحسبوه ويتفقدوه   فقال

هذا من اشنع الامور واعظمها واقبحها ان تكون افضل الاشيا كلها في الجوهر والعلم والحكمه
يقصر في العلم عن الخسيس من الجواهر ولا يلزم الفسنا ما يستشنع من القول
بان الاشيا لا نهايه لعددها توجد بالفعل معا ان كان شنعا كما نطق قوم واستهل واوجب
من ان يلزمها الشنعه في هذا القول الاخر ونقدم على التقصير باجل الاشيا واعلاها
عما هو اقل منها وادناها وعلى انه ان كان انما ندفع هذا من يدفعه هو بان من ان يلزمه
وجود اشيا لا نهايه لها لعددها بالفعل معا فقد لزمه ذلك من وراء معرفه
الكليات كما بينا قبيل ولا وجه اذا بعد هذا الهرب مما قد وجب ولزوم من وجه
اخر ن فقلت له اما دفع هذا الهرب من هذه الشنعه التي قد لزمت
في غيره فلعمري انه لا وجه له لما فيه من القبح والفحش ولكن قد تقتل من يرى هذا
الراي بحجه اخرى كانها عندي اقوى من هذه وهي انهم يقولون انه كان يعلم الجزويات
لزم من ذلك ان يلحقه تغير وذلك انه يكون في هذا الوقت مثلا يعلم ما يكون
في غد وانما يعلم من امره حينيذ انه يكون لا انه قد كان بما اذا كان الامر وفرغ وجاز
غد بطل ما كان يعلمه من انه يكون وحدث فيه العلم بانه قد كان وهذا هو التغير
الذي ينكر وتوقعه هناك فقلت فقد علمت ما يقوله ارسطوطاليس من ان
تغير الجوهر وقوله الاضداد انما تكون باستحاله هو وذهب في ذلك الى الفرق
بينه وبين الاعراض التي توصف باوصاف متضاده لتغير ما سواها لا لانها
هي تستحيل وتثبت بعينها في الحالين وتقبل الضدين ومثل في ذلك بالقول الذي
يكون صادقا في وقت ثم يصير كاذبا لتغير الشي الذي كان يخبر عنه لا لتغيره هو
في نفسه وهذا ايضا سبيل الاعتقاد والظن قال وان
تاملت الحال في هذا الشك الذي اعترض به ها ولاي ثم نجد الوضيعن اختلفا
في العالم من قبل انه هو تغير امن قبل ان حال المعلوم في نفسه تغيرت او
زمانه فتغيرت بذلك الاضافه بينه وبين العالم وهذا سبيل اكثر الاشيا
المضافه الى شي فان الاضافه بينها وبينه تغيرها هي فيختلف اوصاف الشي
الذي من غير ان يلحقه في نفسه تغيير مثال ذلك
ان تكون انسانا جالسا عن يمينك ثم يتحول الى يسارك فيختلف وضعاك
وانت وتغير اضافتك اليه لا بك اولا عن يساره ثم صرت عن يمينه من
غير ان يلحقك في نفسك تغير ولا استحاله فقلت له لست ادري

الامر في هذا الشك يشبه هذا المثل كل الشبه لاني اجد هاهنا علمين يبطل احدهما
وهو العلم بان الشي يكون ويحدث الاخر وهو انه كان وان الشي يكون وانه كان
لشيا واحدا معلوما فقال لو كان العلم بان الشي يكون لم يكن قبل في
العالم ثم حدث بعد لكان لعمري يعرفه قاما وهو لم يزل عالما بان الشي يكون وبالوقت
الذي يكون فيه والحال التي يكون عليها ومدة بقايه ووقت بطلانه وبجميع الزمان
جمله وكل ما يكون في قطعه وقطعه منه فليس يحتمه في هذا التغير لانه انما لم يزل
يعلم ان هذا الشي كاين موجود في قطعه كذى من الزمان فهذا العلم لا يزال فيه
على حال واحده قبل وجود الشي ومع وجوده وبعد وجوده وانما يتغير عليه الالفاظ
موجد ووجد من قبله هو في نفسه لا من قبل العالم وقولنا فقد انه يعلم ان
هذا الشي يوجد او انه وجد انما هي اضافات بين الشي وبين العالم من جهه الزمان
والعلم في نفسه انما هو ان الشي موجود في قطعه كذى من الزمان فان اضيف
اليه من قبله قيل انه يوجد وان اضيف اليه من بعده قيل انه وجد
قال وهذه سبيلنا نحن فضلا عمن فوقنا فيما يقدم لنا المعرفه به
فان علمنا بان الشمس تطلع في غد ليس يتغير عندي بعد طلوعها بان يصير حينيذ
نعلم انها قد طلعت ولا يلحقنا في هذا الوجه في باب العلم استحاله اصلا
قال ولعل المخالف سيقول ان هذا الاحتجاج يسوغ لكم في الاشيا
التي تكون في الزمان ولكن ما قولكم في الزمان نفسه وكيف يمكنكم ان تقولوا
في القطعه منه انه لم يزل يعلم انها موجوده في قطعه كذى من الزمان كما
ساغ لكم ذلك في الاشيا التي في الزمان ولنا ان نقول له انه
تعذر مثل هذا في القطعه من الزمان فلنا ان نحدها بغير ذلك من التحديد
فنقول انه لم يزل يعلم ان هذه القطعه من الزمان موجوده عن قطعه
كذا منه وقطعه كذى منه فيوجب لنا هذا القول عن ذلك ولما قلناه
في العلم نظير في الحس فانا لو اصعدنا حجرا او اهبطناه او رانا مره اعلامنا ومره
بازا اعيننا ومره اخفض منا من غير ان يحدث لنا في هذه الاحوال انصارات
مختلفه ولا انصرافات مختلفه فكذلك علمنا به وهو اعلامنا ثم بازا اعيننا
ثم اخفض منا من غير ان يحدث لنا في هذه الاحوال انصارات مختلفه ولا
انصرافات مختلفه فكذلك علمنا به وهو اعلامنا ثم بازاينا ثم اخفض منا

علم واحد ولم تحدث منه ما لم يكن لنا منه اول ما رايناه هابطاً وكذلك هذا
اخر ما احتج به في هذا المعنى ثم قال بعقبه ان السبب
فيما نعتقده هاولاي من هذا الاعتقاد هو نفي التغير عن العالم وليس يدرون عند ي
لم نفوا التغير عنه ولا ما الذي يلزم من ذلك فسالته ان يعرفني السبب في نفي التغير
ومن اي جهة وجب القول في ذلك فذكر ان الكلام في ذلك يطول على الاستقصا
والتحصيل فلم اقنع منه بذلك وسالته ان يعدني فيه على حال جملة يسكن اليها ان
فقال انما وجب ذلك عند قوم من قبل انهم يعتقدون فيه انه العله الاولى
لجميع الامور كالذي تراه المجرة واذا جعل كذلك فهو عله اولى لجميع الحركات والاثار
والتغيرات ايضا فيجب من ذلك الا يلحقه تغيير لانه ان لحقه تغير ما وقد قدمنا
انه العله الاولى لجميع التغيرات كان الامر قد عاد كان الامر قد عاد اليه فصار شبيهاً
بالدايرة حتى يكون هو عله لتغير ما وذلك التغير عله لتغير اخر والاخر عله لتغير ثالث
حتى يستدير الامر وينتهي اليه في التغيرات فينتقض حينيذ ما وصفناه من انه عله
اولى لان الامر اذا صار شبيهاً بالدايرة لم يكن واحد من الاسباب اولى بان يكون
اولا من البواقي فيصير جميعها عللاً ومعلولات وهذا خلف وللقايل ان يقول
انا قد نرى اسباباً اول يلحقها التغيرات والتاثيرات من معلولاتها كالنفس الناطقة
او القوه النباتيه التي هي سبب اول لحركات الارادية فقد يجوز ان يتناول
الانسان باختياره طعاما ما من الاطعمه او دوا من الادويه تحدث عليه عله التغير الفهم فيكون حينيذ
قد عاد التغير الى السبب الاول ولم يضره ذلك انه سبب اول وفي هذا
المعنى امثله كثيره نظاير هذا المثال والذي نرد به هذا الاعتراض هو ان السبب
الاول لا يقال فيه انه لا يعود التاثير اليه على الجهة التي كان هو سبب علتها بعينها واما
على غير تلك الجهة فقد يجوز ان يستدير الامر حتى يعود اليه فان النفس او القوه
النباتيه هي سبب اول للحركات الاراديه على غير الجهة التي كان الغذا عليها سبب
التغير اللاحق للفهم بل الغذا سبب اول اخر لما اثر ذلك التغير وعلى هذا السبيل
فليس بمنكر ان يعود التغيرات الى الاسباب الاول فاما على الجهة بعينها التي عليها
يفعل السبب الاول ما يفعله ويوثر ما يوثر فليس يمكن ان يبدو التاثير فيعود اليه
لانه ينتقض حينيذ ان يكون سببا اولا كما بينا فيما تقدم واما عند من يرى ان هاهنا
اسبابا اول اخر غير الحركات والافعال كثيره كالذين يقولون بالعوض والاختيار

وهم المخالفون للمجبرة فليس من هذه الجهة يجب عندهم نفي التغير بل من جهة ان نفس جوهر
وطبيعة جوهر وطبع لا يمكن ان يقبل التاثير ولا يلحقه شي من التاثيرات اصلا بل يمتنع
ذلك فيه كامتناع الحرارة من قبول البياض والعدد من قبول الحرارة والبرودة
والالوان والاشكال وغير ذلك من الكيفيات بل كامتناع كثير من الجواهر من قبول اصناف
من التغيرات فان جوهر السما وجميع الاجزا من العالية يمتنع من قبول شي من التغيرات
اللاحقة لما تحت الكون والفساد ما خلا الحركة المكانية فان تامل ايضا متامل ذات الزمان
والمكان الذي ذهب فيه جالينوس وجدهما ممتنعين من قبول شي من التغيرات اصلا
ويجب ان تكون الجواهر التي هي غير اجسام اشد امتناعا من قبول ذلك والبعد كثيرا
من ان يلحقها او يعرض لها شي منه اذ كان الزمان انما يشبهها شبها ضعيفا وهو
لا تطرق في تصورها في الوهم على ما ذكرنا من الامتناع من قبول التغيرات
سالنا ابا الحسن عما يقوله اكثر المفسرين من ان الانواع الغير متناهية وان
منها ما كان في مرتبة واحدة تحت جنس واحد فليس يتقدم بعضها بعضا في الطبع
ولا يحتاج بعضها الى بعض فلم نجده يرى ذلك بل ذكر انا نعلم بطلان هاتين
القضيتين من قرب بمعنى انواع العدد والاشكال وانها غير متناهية وان كل واحد
منها اقدم من الذي يليه بالطبع والثاني منها يحتاج في كونه الى الذي يتقدمه
وسالناه ايضا عن قضية يستعملها كثيرا من جلة المفسرين وهي ان ما لا نهاية له
لا يكون اكثر مما لا نهاية له فنبهنا على بطلان هذه ايضا من العدد فان العدد نفسه
لا نهاية له والازواج منه على حدتها لا نهاية لها ثم كذلك الافراد وهذان
الصنفان متساويان وكل واحد منهما نصف العدد باسره اما تساويهما فبين من
ان كل عددين متواليين احدهما زوج والاخر فرد واما ان العدد ضعف كل واحد
منهما فمن قبل انهما متساويان وهما يستغرقانه وليس له قسم غيرهما فكل واحد منهما
اذا نصف العدد وقد بين ايضا ان ما لا نهاية له يكون ثلث ما لا نهاية له وربع وخمس
واي جز فرض من العدد بعينه فان الاعداد التي لها ثلث غير متناهية وهي ثلث العدد
باسره والاعداد التي لها ربع ربع العدد باسره والتي لها خمس خمس العدد باسره وكذلك
وكذلك يجري الامر في ساير اجزايه وذلك انا نجد في كل ثلثة اعداد متوالية واحدا
له ثلث وفي كل اربعة اعداد متوالية واحد له ربع وفي كل خمسة عددا له خمس
متوالية اي عدد كانت عددا واحدا منها له جز مسمي بتلك العدة

سألنا أبا الحسن عن العرض لم لا يجعل جنسا للتسع مقولات وهي كلها مسماة
باسمه ومحدودة بحده ن فقال العرض إنما هو اسم يدل على إضافة لأنه
إنما يدل على شيء عارض لشيء متعلقا به وإذا كان إنما يدل على إضافة المقولات إلى الجوهر
لا على ذاتها لم يجز أن يجعل جنسا لها ومما يصحح هذا القول أنا إذا أردنا أن نخبر عن
ذات كل واحد منها لم نحتج في ذلك إلى ذكر أنها عرض بل اجتزأنا في الكمية بأن نقول
إنها التي تحتمل المساوي وغير المساوي وفي الكيفية بأنها التي يقال للأشياء متشا .بهة
.بها وفي سائرها بالحدود المشهورة لها ن فقلنا له فإن كان العرض من
مقولة المضاف فهو نوع من أنواعها وقد جعلت المقولات التسع تحت هذا النوع من
واحد منها فقال لست أنكر من أن يكون الجنس شخصا من جهة وجهة فضلا عن نوع
فإن العشر مقولات من جهة أنها عشرة إنما هي شخص من أشخاص العشرة التي هي نوع
من أنواع العدد وهي المقولات تشتبك اشتباكا شديدا لا يمكن معه تخليص الواحدة
منها حتى لا يوجد فيها في سائر الباقية شيء وقد شبه أفلاطون هذا الاشتباك
فيما حكاه بالضم والفتح والكسر في حروف المعجم الذي يعلم أنه غيرها لكنه متى أراد مريد
أن يلفظ به مخلصا منها لم يمكنه ذلك ولم يكن له بد في إظهاره باللفظ من بعضها ليظهره
فيها ن سألناه عما اختلف فيه من عدد المقولات وهل
يرى أنها عشرة كما قال أرسطوطاليس أو أكثر من ذلك أو أقل وهل يرى أيضا أن
جميع الأشياء داخلة فيها فرأيناه يميل إلى أنها أكثر من عشرة ويذكر أن قول
أرسطوطاليس أيضا فيها ليس يوجب أن تكون عشرا فقط ويرى أنه ليس يجب في كل واحد
من الأشياء التي يدخل في مقولة من المقولات التي قال لأن الأشياء الداخلة في
المقولات إنما هي الأشياء التي لها أنواع وأجناس فأما الأشياء المفردة مثل النقطة الواحدة
والآن من الزمان فلا يدخل في مقولة من جهة من الجهات ن
وجدنا أبا الحسن لا يرى الرأي المشهور في عدة أنواع الكمية وأنها سبعة بل
يميل إلى أن ههنا أنواعا كثيرة للكمية توجد في أشياء مختلفة وذكر أن ما يوصف
به الكيفية من أنها أشد أو أضعف أو مساوية ضرب من ضروب الكمية قال وقد
يشكل في أن هذا المعنى كمية أنه لا يظهر فيه نسبة بين مقدارين حتى يقال
نصفا أو ضعفا وما أشبه ذلك وإنما فيه ما يدل على أنها كمية المساواة
وغير المساواة ولكن ما الذي [illegible] فيما يوجد في الصوت من التساوي في الحدة

والثقل وغير المتساوي والنسب المختلفة وهل يمكننا ان نجد الكمية فيه مع ذلك
قال ولعله توجد انواع اجزاء الكمية اذا تاملت الاشيا ووقفت في
كثرتها على ما يوصف بالمساواة وغير المساواة سوى ما قد احصي من انواعها المشهورة
التي قيل انها لا يوجد غيرها ن سالناه عن التمييز عن الفصل
الذاتي والنوع فانه مشكل يغلط فيه كثير من الناس وسالناه ان يعطينا العلامة
في ذلك فاعطانا جملة خفيفة وقال ان الفصل في اكثر الامر يكون
اسمه اسم الكيفية والنوع فاسمه مشتق من اسم الكيفية التي هي الفصل والفرق
بين المشتق وما اشتق منه ن ذكر ابا الحسن انه يرى ان العدد
ليس وجود في الاشيا كسائر الاعراض ولا هو حال محمولة في المعدود بل انما هو امر يحفظ
في النفس وانه ذكر ايضا ان هذه سبيل الاضافات التي تقع في الكمية مثل النصف
والضعف وغيرهما من النسب والاعظم والاصغر والمساوي والاطول والاقصر
وانما هي اشيا تحدث في النفس عند مقايستها بين المقادير فدفع هذا القول وقال
لا بل هذه كلها امورها وجود في الاشيا وحقيقة وسبيلها سبيل الاعراض
المحمولة في الجواهر كان العالم بها او لم يكن والدليل على ذلك ان المعدودات
لو لم تكن فيها عدد به صارت عدتها العدة التي عليها لما امكن ان يتفق العادون
لها جميعا على مبلغ واحد في عددها دائما وابدا جميعا وشتى بل كان الواحد يرى
ان عددها غير ما يراه الاخر والثالث غير ما يراه الاثنان الاولان ولسنا نرى
الامر كذلك بل نرى انه اذا كان بالحضرة شيا من الاشيا المعدودة مما يجوز مثلا
او غيره مما يعد لم يختلف عدده على العادين له بل عدة كلهم شيا واحدا فان
كان عدده مثلا عشرة وجد جميعهم عشرة وكذلك ان كان اكثر او اقل من هذا
المبلغ فان هذه سبيل الاقصر والاطول والاعظم والاصغر فان الاطول من
الشيين هو اطولهما كان من يقيس بينهما او لم يكن وكذلك الضعف منهما ضعف
والنصف منهما النصف لو لم يكن عالما العلم ذلك اصلا ولولا ان الامر على هذا لبطلت
مقولة المضاف باسرها قال فالعدد اذا صورة محمولة في المعدودات
ففي الاثنين اللذين هما المعدود اثنين وكذلك سائر الاعداد ن
فقيل له ان كان الامر على ما ذكرت وكانت صورة الاثنين
اللذين هما العدد امرا موجودا في الاشيا محمولة في الاثنين اللذين هما المعدود

وكانت غيرهما فانه يجب ان تكون هذين الامرين اللذين احدهما المعدود والاخر
العدد عدد اخر به حاز الاثنين فصير ثلثه ثم هذه الثلثه عدد رابع به حازت ثلثه
فصيرها اربعه وتخرج الامر في ذلك الى غير نهايه لخروج العدد فيكون فيما وضع اما ان
من المعدودات سعتها امور لا نهايه لعددها بالفعل معا فطال الكلام في ذلك
واختلفت بيني وبين ابا الحسن مناظره فيه جوابات كثيره واستقر اخرها على ان قال
ابا الحسن اني لما اوجبت في الاشيا ان تكون معدوده ويكون لها عدد سواها متى كانت
متباينه متحاز بعضها من بعض فاما اذا كانت مجتمعه في حيز واحد بمنزله الاعراض
الموجوده في شخص واحد من الاشخاص التي هي باسرها مع الشخص قطعه واحده فليست
اوجب لها عدد سواها وان كان كل واحد منها غير صاحبه بل انما اقول ان
تلك القطعه مولفه من اشيا لو كانت مفترقه متباينه لكان عددها كذى
وكذى وانما ينفصل تلك الاشيا كما ينقطع الجسم الواحد الذي هو متخذ في الوهم
بقطع او ينفصل بها في الفعل لكان لها عدد بالفعل فاما وهي في الوهم فليس لها عدد
على الحقيقه بل الامر واحد لا ينفصل فيه فالعدد في المعدود ليس بمباين له ولا متحاز
عنه بل هما جميعا في حيز واحد ولذلك لا يجب ان يكون لها عدد ثالث ان
قال ثابت الاسم المشترك ثلثه اضرب منه ما كل واحد من مسمياته غريب
من الاخر غير مشارك له الا في الاسم العام لهما وهذا الضرب هو الذي يعرفه اكثر
الناس مثل العين ومنه ما بعض مسمياته يعم بعضا مثل الفصل الذي يسمى به الفصل العام
والفصل الخاص والفصل الذي هو خاص الخاص فان العام من هذه يعم الاخرين
والخاص يعم خاص الخاص ومنه ما مسمياته كلها هي شي واحد بعينه مثل قولنا القسي
المتشابهه فان هذا الاسم يجوز ان يفهم من معناه القسي التي تقبل زوايا متساويه ويجوز
ان يفهم منه القسي التي توتر زوايا متساويه عند المحيط او المركز ويجوز ان يفهم منه
القسي التي نسبتها الى دوايرها متساويه وهذه سبيل كل اسم مشترك على ان نجد
المسمى به بعده حدود وما كانت هذه سبيله حتى سمي باسمه المشترك على ان حديده
احد الحدود التي يحد بها ذلك المسمى انما القول ان ذلك الحد غير مبرهن واحتيج
في وصفه بالحدود الباقيه الى ان يبين ببرهان فانا ان عنينا بالقسي المتشابهه القسي
التي تقبل زوايا متساويه كان هذا الحد الذي يستغنى عن اقامه البرهان عليه
واحتيج الى ان يقام البرهان على انها توتر زوايا متساويه عند المركز والمحيط

وعلى ان نسبتهما الى د وانهما متساويه وكذلك لو وضع احدهما ذين الحدين
اولا لكان يحتاج الى اقامه البرهان على الحدين الاخرين حتى يعود الحد الذي كان
غير مبرهن فيصير محتاجا الى البرهان وهذه حال توجد في كثير من امور الهندسه
والرياضيه وغيرها ○

تمت المسايل بحمد الله ومعونته
ولله الحمد دائما ابدا سرمدا
فحوله اهل

مسئله
في الخمسين

تلو ذلك كتاب الخمسين مسئله
في كسر المنطق لابي النجا الفارض

بسم الله الرحمن الرحيم
رب اعن بعونك

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين واله وعلى اصحابه الطاهرين
وازواجه الطاهرات امهات المومنين وسلم تسليما ○ كان يقال
سلاطه الاقتضاب ذريعه الانقطاع واعتساف الفرحه وسيله الحصر وفي متعالم
العرف سعة عن مبهم النكر وكتابنا هذا يما لي قرب الماخذ سهوله المخرج
وناى عن سبل الاستكراه بيسر الماتى وتناول العرف لتشامل معاني اللفظ وتستبد
من غوامض الامور بقوة الانتزاع وهو مستهدف للخصوم مستصدف للنضال وكاله
في مذهبه بمنزله القصد الذي حده المتكلفون بانه الذي لا يجزي مادونه ولا
يضره فقد ما فوقه وانه ينطوي عن نفسه بخطابين احدهما يوحد الي خواص اهل النظر
لحد المحض والاخر جاهر به عوام اهل الفكر معلنا لبيان وقد احببنا اظهاره لاخواننا
من اهل المنطق والجدل والتنبيه الى الموسومين منهم بالحذق في العلم والعمل
متبرعا ان يسعفنا بطوله في الاجابه عما اودع من المسايل والازاحه بما فيه من
علل المطاعن فيزول عنا الظن في كسره لما الحي له والحسبان بسقطه ما يوول
به او بارعا من النعما بامرانه في نسبه مطعنا على وجه ماله ويوطيه مسباغا الفضل
ما قصد به فيقوي بذلك الامل لبلوغ الدرك ويستحكم اليقين بالوصول الى
البغيه ○ مسئله في الحد

حدثونا عن الحد اليس هو المقال الوجيز غير المطنب الدال على ذات الشي فلا
بد من نعم فيقال لهم اوليس الحد الذي يجمع الاشيا الكثيرة فيصيرها واحدا
فلابد من نعم فيقال لهم فالقول انسان هو اولى ان يكون حد الحي الناطق الميت
من القول الحي الناطق الميت ان يكون حد الانسان لان القول انسان اوجز وابعد من
الاكثار من القول حي ناطق ميت ولان القول انسان يجمع الاشيا الكثيرة فيصيرها
واحدا والقول حي ناطق ميت تقسم الشي اشيا كثيرة فان قالوا القول
انسان مشترك والمشترك لا يكون حدا قلنا والقول حي ناطق ميت مشترك لان الطاير
بالاشتراك حي ناطق ميت والحد لا يكون مشتركا ن

مسيلة اخرى في الحد ايضا

حدثونا عن الحد اليس هو غير الاسم فان قالوا بلى قلنا لهم لا يكون المحدود غير المسمى حين
الحي الناطق الميت غير الانسان كما كان الحد غير الاسم وان كان لا بد من ان يكون
المسمى هو المحدود فلا بد من ان يكون الاسم هو الحد لان الاسم عبر عن المسمى والحد عبر
عن المحدود فان كان المسمى ليس هو المحدود فالاسم ليس هو الحد وان كان المسمى هو بعينه
المحدود مما انما عنه كان اسما هو كلمة بنى فيه فيكون حدا فان اعتلوا باشتراك
الاسما اعتل عليهم باشتراك الحدود ولا فصل ن

مسيلة في الحد ايضا

حدثونا عن الحد اهو المحدود ام ليس هو المحدود فان كان الحد هو المحدود والمحدود محتاج
الى حد فالحد يحتاج الى حد وهذا يفسد ما اصلتم وان كان الحد ليس هو المحدود
حي ناطق ميت ليس هو الانسان جنسا لما تحته من الحدود ويكون لكل حد منها فصل يفصله
عما وافقه في جنسه فيكون الحد الخاص مركبا من الحد المرسل ومن فصوله التي تفصله
من ساير الحدود والمحدود عندكم هو المقوم من جنس وفصل فقد صار الحد محدودا
وفسد ما ذهبتم اليه ن

مسيلة في الحد

يقال للمنطقي حدثونا عن الانسان اذا لحن سالنا عنه فقلنا ما هو اليس يكون
الجواب عن مسالتنا انه الحي الناطق الميت فتذكر في الصد جنسه الذي
هو الحي وفصليه اللذين هما النطق والموت فيفصل بالقول حي مما ليس بحي من
النامية وبالقول ناطق مما ليس بناطق من الاحيا وبالقول ميت مما ليس

تميت من الطاف ولا بد من نعم لان هذا القول مذهب القوم فيقال لهم حدثونا
اذا اخبرتموا لنا عن الحد المستعمل في صناعة المنطق ما هو لوجودنا من الحدود ما لا يستعمل
ما لا يستعمل في صناعة المنطق كحد الجلد وحد العصب وحد السيف والحد الذي
هو نهاية الجرم البين بحا ان يخار عنه كحسه ونصله فيقال لنا هو المقال الوجيز الدال
على ذات الشي كما قد قيل ذلك فيه فيفصل فيفصل بالقول مقال مما ليس بمقال من الاصوات
وبالقول وجيز مما ليس بوجيز من المقال وبالقول دال مما ليس بدال من الوجيز فيكون
المقال جنسه كما كان الحي جنسا للانسان ويكون الوجيز والدال فصليه كما كان
المنطق والموت فصلي الانسان ولا بد من نعم فيقال لهم اوليس قد صار للحد حد وذهب
هذا الى ما لا نهاية له وفسد قولهم فان اعتلوا بانهم حدوا الانسان من جنس وفصول
والحد لم يحدوه من ذلك الزموا فيما ابوا الحكم ما اعطوا وقيل لهم ايضا من حيث
شيتم تحدوا الحد واوجبوا من الحاجة الى تحديده ما اوجبتم من الحاجة الى تحديد الشي
المحدود فالكلام لهم لازم ن

مسـئله في الحد ايضا

يقال لهم حدثونا عن حد الفرس اليس هو غير حد الانسان وغير حد الحمار فلا بد من نعم
والاشيا ومن الانسان والبهايم في الحدود ونقضوا قولهم فيقال لهم اوليس هي
كلها ما هي حدود متفقة ثم تختلف بان يكون احدها الفرس والاخر الانسان والاخر الحمار
فلا بد من بلى فيقال لهم فالحد اذا جنس لحد الحمار وحد الانسان وحد الفرس
كما كان الحي جنسا للفرس والانسان والحمار لان الانسان والفرس والحمار متفق في الحي
ثم تختلف بان يكون هذا ناطقا وهذا ناهقا وهذا صاهلا وكذلك حدودها كلها
تختلف في الحد ثم تختلف بان يكون هذا الانسان وهذا الفرس وهذا الحمار فيجب
ان يكون الحد المرسل هو المحدود وحي ناطق ميت هو الحد والحد ليس هو المحدود
في ناطق ميت ليس هو الانسان فان قالوا حي ناطق ميت انما هو يقال على الحد ليس
هو الحد قلنا فقد فسد ان يكون حد الانسان انه حي ناطق ميت لان انه حي ناطق
ميت هو المحدود فالصحيح انما هو ان القول حد ناطق ميت واذا ثبت حدود
الاعيان اقوالا فالشي في نفسه لا حد له مع ارتفاع القول عليه بتصيير المتكلم لا
يعلم فرقا ما بين الانسان والبهيمة وهذا فساد ن

مسـئله في الحد ايضا

يقال لهم حدثونا اذا قلتم الانسان حي ناطق ميت والانسان عندكم قد يقع على
التمثال وعلى انسان العين افليس قد كذبتم فاذا قالوا انا اذا قلنا الانسان
حي ناطق ميت فانما نعني هذا الانسان الذي ليس تمثالا ولا انسان عين قلنا فقد
احتجتم مع التحديد الى ان تخبروا بمقصودكم ماهو والى قصدنا بالمعنى انسان دون
انسان فقد صار الحد من الاستغناء عن الاخبار عن مقصوده والحاجة الى الاخبار
عن مقصوده ماهو بمنزلة الاسم لانا اذا قلنا الانسان كان معنى قصدا الى الحي
الناطق الميت فلا حاجة بنا الى التحديد لان قصدنا اليه قد اغنى عن ذلك
وانما احتجنا الى التحديد لتقدم معاً والقصد ولبس ايّا من ايّ فاذا كنا مع
التحديد من الحاجة الى القصد بمنزلتنا مع التسميه فلنجعل العمدة مع التسميه
ونسقط الحاجة الى الحد

مسئله في الحد ايضا

يقال لهم حدثونا عما زعمتم انه من حدود الاشيا اينفعكم في تعريف الجزئيات فان
قالوا نعم قيل لهم فاخبرونا بحدود كل جزء له في العالم وكل ذرة حتى تميزوا لها
من نفسها صفة تبينوها بها عن غيرها وهذا مما يشهد الحس بفساده وتعذره
فان قالوا لا ينفع الحدود في الجزئيات وانما ينفع في الصور والاجناس قلنا
فقد انتقض قولكم ان الجنس والنوع يعطيان ما تحتهما من الاشخاص اسماها وحدودها
لان الشخص لم يوقف على حده الا انهم يقولوا انهما اعطيا الاشخاص بعض ما تحد به الاشخاص
قلنا فما اذا جاز للشخص لن يوقف على بعض حدوده فما الذي يمنع من الوقوف على كل
حدوده وهذا ما ليس بمنافيه الا الدعاوي مع ان الاشخاص اذا كانت لا تعلم
ولا حدود فما الذي يمنع غيرها من ذلك هذا الاصل فيه ومع ان الكل اذا كان
هو الاجزا بعينها وكان كل واحد من الاجزا لا حد له فالكل لا حد له ومع انه يجب عليكم
ان لا تدوم لعل الاشخاص اجناسا وفصولا قد غاب عنكم تحديدها من قبلها وفي ذلك
افساد لقضايكم بان انه لا جنس ولا فصل لها الا ما ذكرتم

مسئله في التقسيم

يقال لهم حدثونا عن الامور المنقسمه مما هو فيها اذا كانت لا تعدوا عندكم ان تكون
انقسمت عن جنس كانقسام الانسان والبهيمه عن الحي الذي هو جنسهما او تكون

انقسمت عن نوع كانقسام زيد وعمرو عن الانسان الذي هو نوعهما او يكون انقسمت عن
كل كانقسام العيدان من العود او كانقسام الراس واليدين عن الجسد او يكون انقسمت
عن اسم مشترك كانقسام الانسان الحي الناطق الميت والانسان المصور وانسان
العين من اسمهم المشترك فما تقولون في هذه الامور المنقسمة من التقسيم هلا كان
المقسم بها كلا او جنسا او نوعا او اسما مشتركا فيكون الكل منقسما من كل فرقة او
جنس او نوع او اسم مشترك فيكون الكل منقسما من كل وكذلك الجنس والنوع
والاسم المشترك كل واحد منهما منقسم عن كل او جنس او نوع او اسم مشترك
الا وهو منقسم ن

مسئله في تقسيم الجوهر

يقال لهم حدثونا عن كل قولكم جوهر ثم قولكم منه اول ومنه ثان فالاول الاشخاص
كزيد وعمرو والثاني الانواع والاجناس كالانسان والحي الذي هو كالقول حي ثم
القول منه انسان ومنه بهيمة فان كان الحي جنسا للانسان والبهيمة فلم
لا يكون حكم الجوهر المرسل في جمعه الاول والثاني حكم الحي في جمعه الانسان والبهيمة
وحكم انفصال الجوهر الاول بخاصته عن الجوهر الثاني كحكم انفصال الانسان
بخاصته عن البهيمة ما اظن ان يوتى في هذا بفرق الا الزم الاتي به فيما ياتي
حكم ما يعطي ن

مسئله في ذلك

اذا قلنا الجوهر ضربان منه اول ومنه ثان والحي ضربان منه انسان وغير انسان
ثم قلنا للجوهر الاول خاصة ليست للثاني وقد جمعهما خواص فاين الفصل بين هاذين
وهاذين في اجتماعهما في معان واختلافهما في غيرها وهلا كانت المعاني الجامعة
لهاذين اجناسا كما كانت لذينك والمعاني المفرقة بينهما فصولا كما كانت لذينك ولا نصل

مسئله في تقسيم الجنس

يقال لهم اذا كان المفسرين عندكم على ما وصفتم من انقسام الاجناس او الانواع
او الكل او الاسم المشترك حدثونا عن الجنس الحقيقي الذي لم يقل بالاشتراك
الاسم كالجوهر والجسد والنامي والحي الذي هو قسمين جنس لانوع تحته وهو
الجوهر جنس الاجناس ليس فوقه جنس وجنس هو نوع مما فوقه وجنس لما

تحته وهو الجسد والنامي والحي واذا كان الجنس جنسين احدهما صنفين ولا نوع والاخر
جنس نوع فقد شملهما معنى جنس فصار جنساً لهما وانفصلا بان احدهما نوع والاخر لا نوع
فصار الجنس المرسل جنساً للجنس الذي هو نوع وللجنس الذي هو نوع وصار فوق جنس
الاجناس جنس وهذا فاسد على اصولهم ولابد للجنس اذا انقسم الذي ليس بنوع والذي
هو نوع من ان يكون جنساً او نوعاً او كلا اذ قد بطل ان يكون اسما مشتركا وكل ذلك
يوجب ان يكون فوق جنس الاجناس اجمعه بجمعه ○

مسئله في تقسيم النوع

يقال لهم في تقسيم النوع كما قيل لهم في تقسيم الجنس اذا كان التقسيم انما يكون من
الجنس او النوع او الكل او الاسم المشترك حدثونا عن النوع الحقيقي الذي لم ينقل
باشتراك الاسم كالحي والانسان اليس هو قسمين نوع لا جنس البتة كالانسان ونوع هو
جنس كالحي فهو نوع مما فوقه جنس لما تحته فالنوع المرسل اما جنس او نوع او كل النوع الذي
هو جنس والنوع الذي ليس بجنس اذ قد فسد ان يكون باشتراك الاسم واذا كان
النوع المرسل جنساً فسد معنى الجنس وصار الجنس المرسل هو النوع المرسل واذا كان
النوع المرسل نوعا فوق النوع الذي هو جنس فقد صار النوع فوق الجنس وهذا فاسد
ايضا واذا كان النوع المرسل كلا للنوع الجنس والنوع الذي ليس بجنس مع الجوهر
الذي هو جنس الاجناس كل الاجناس التي دونه التي هي انواع وهذا فاسد فقد
فسد كل وجه ان يكون النوع نوعين والجنس جنسين على ما اصّلوا وكذلك فسد
ان يكون الجوهر جوهرين فاما اعتلالهم بان الجوهر جوهران على الترتيب فهذا لا يسوغهم
اياه دون اجزاء السوال لهم على ما وصفنا ○

مسئله في جوهر الجنس

يقال لهم حدثونا عن الجوهر الذي هو جنس الاجناس فمن قولهم بلى فيقال لهم اوليس
الجوهر على ضربين احدهما الاشخاص والاخر الاجناس والانواع فلابد من نعم فيقال
لهم فقد صار الجوهر الذي هو جنس الاجناس هو الاشخاص والاجناس والانواع فاذا
هو هي بعينها فهو جنس لما ذا وهو مقول على ما ذا وهو فاسد ○

مسئله في الجنس والمجنوس

يقال لهم حدثونا عن الجنس ايعدو ان يكون هو الانواع التي تحته كالعشرة التي هي نفسها
الاعداد التي تحتها وليست شيئا غير اعدادها او يكون الجنس ليس هو الانواع

التي تحته او يكون الجنس هو الانواع التي تحته من وجه وليس هو هي من وجه اخر ويكون
الجنس لا هو الانواع ولیس هو هی فای الامور سلكتم فابدلنا ثم بالعشرة الاعداد فقلنا ان كان
الجنس هو ما تحته من الانواع فالعشرة هي ما تحتها من الاعداد فالجنس هي المحسوسات انفسها
وقد بطل ان يكون الجنس مقولا على كثير مختلفي الصور لانه هو الكثير باعيانهم وان
كان الجنس هو ما تحته من الانواع فالعشرة ليست هي الانواع والتسعة وهذا محال
وان كان الاجناس هو الانواع من وجه وليس هو هي من وجه اخر فالعشرة هي التسعة والواحد
من وجه وليست هي هما من وجه اخر وهذا محال وان زادان الجنس في نوع
من الانواع ولا ليس هو هي فالعشرة ليست هي التسعة والواحد ولا ليست هي هما
وهذا كله فساد والكلام والسوال في النوع وما تحته على مثل هذا عندنا وهاتان

مسئلتان

مسئله في اعطا الجنس للنوع اسمه وحده

يقال لهم حدثونا عن الحي اذا اعطا الانسان اسمه وحده فليس يكون الانسان
متسميا باسم الحي ومحدود بحده ولا بد من هذا فيقال لهم فاذا اعطى الجنس النوع
اسمه وحده افليس يكون النوع متسميا باسم الجنس ومحدودا بحده فيكون جنسا
بالحقيقة ولا بد من هذا واذا صح هذا فسد ما يقولون من ان هاهنا نوعا لا جنس
تحته وفسد ما يقولون من ان الحد لا يدخل فيما وجد به ما ليس منه ولا يخرج عنه
شي هو له وكيف يجوز ان يسمى باسم الشي ويحد بحده ما ليس هو هو هذا فساد ولا بد
من احد امرين اما ان يسمى باسم الشي ويحد بحده ما ليس هو هو فيفسد التحديد ويختلط
الامور ويفسد ما اصلوه في ذلك ولا يسمى باسم الشي ولا يحد بحده ما ليس هو هو
فيجب اذا سمي النوع باسم الجنس وحد بحده ان يكون جنسا فيفسد قولهم من ان
الانواع ما ليس تحته جنس والمسئله عليهم في زعمهم ان النوع يعطي ما تحته من الاشخاص
اسمه وحده كالمسئله عليهم فيما وصفنا وهاتان مسئلتان

مسئله في تقسيم الفصل

ويسلون في تقسيم الفصول الثلثه التي احدها عام يفصل بين احوال الشخص الواحد
كالقيام والقعود وغير ذلك والثاني خاص يفصل به بين الشخصين لعرض
لازم كالزرقه والفطس والثالث اخص يفصل بين الصورتين كالنطق
يفصل بين الانسان والبهيمه اليس معنى الفصل يجمعها الا انها كلها فصول ويفصل
بعضها من بعض فان احدها عام يفصل بين احوال الشخص الواحد وان الاخر

خاص يفصل به بين الشخصين والاخر اخص يفصل به بين الصورتين فلم لا يكون
الفصل المرسل جنسا لما تحته من الفصول العامه والخاصه والتي هي اخص فيكون
الفصل المستعمل للانسان مركبا من جنس هو فصل ومن فصل له من غيره هو انه لا خص
يكون الفصل جنسا للفصل وتكون الفصل فصل فيحصل هذا الى ما لا نهايه له والا
فما الحجه في تصيير الحي جنسا لما تحته من الانسان والبهيمه اذ كلاهما حي واقامه الفصل
للانسان ناطقا مايتا واخراج الفصل من ان يصير جنسا لما تحته من العام والخاص
والاخص وكلها فصل واقامه الفصل للفاصل بين الصورتين هذا ما بوتي
عليه برهان فيما نرى ۝

مسله في تقسيم الخاصه

وكذلك يشكون في الخاصه التي هي على اربعه اقسام احدها الصوره التي على الاربعه
اقسام الا انها ليست لها وحدها كالرجلين للانسان والطاير والثاني الصوره
وليس لكلها كالكتابه هي للانسان وليست لكلهم والثالث الصوره وحدها ولكلها
ولكن ليس في كل حين كالشيب هو يجمع الاس اذا اكبروا والرابع الصوره
وحدها في كل حين كالضحك للناس كل انسان ضحاك وكل ضحاك انسان فيقال
لهم فيها كما قيل لهم في الفصل ان الخاصه جنس لهذه الاقسام او نوع او كل او اسم
مشترك ويدخل عليهم ما دخل قبل وكذلك السوال في العرض اذ هو على ضربين
وهما ان مسلمان ۝

مسله في ارتفاع الجنس والمجنوس

يقال لهم حدثونا عن الجنس اليس هو مقولا على مجنوساته كلها كالعشره مقوله
على اعدادها كلها فاذا قالوا بلى قلنا فاذا زعمتم ان النوع قد يرتفع ولا يرتفع الجنس
فكذلك يقولون ان الواحد من العشره قد يرتفع فلا يرتفع العشره فان قالوا
نعم كابروا او زعموا ان التسعه الباقيه هي عشره فان قالوا لا يرتفع جز من اجزا
العشره والعشره بعينها موجوده قلنا وكذلك لا يجوز ان يرتفع نوع من انواع
الجنس والجنس بعينه موجود لان الجنس انما هو مقول على كل انواعه ليس على
بعضها دون بعض فمتى لم يوجد الكل فقد فسد ان يوجد العشره وشي من
اعدادها معدوم ثم يقال لهم في هذه المسله ارايتم ان قال قايل
قد يرتفع الجنس المقول على كل الانواع كما قد يرتفع العشره فلا يرتفع الواحد

ولا يجوز ان يرتفع النوع الا ان نوع الجنس كما لا يجوز ان يرتفع الواحد الا وقد ارتفعت
العشرة فعكس القصة عليكم بما انتم تحسونه وكذلك السؤال عليهم في ارتفاع الشخص
وبقاء النوع وهاتان مسئلتان ن

مسئلة في الخمس المقولات

حدثونا عن الخمس المقولات التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض
اليس مقولات على الجوهر والعرض والكمية والمضاف والكيفية والنصبة والجدة
والزمان والمكان والفاعل والمفعول او ليس لا جنس ولا نوع ولا فصل ولا خاصة
ولا عرض خارجا من ان يكون جوهرا او كمية او مضافا او كيفية او نصبة او جدة
او زمانا او مكانا او فاعلا او مفعولا كما ليس من هذه العشرة شي خارجا من تلك
الخمس فما جعل الخمس بان يكون مقولات على العشرة وهي هي بعينها اولى من العشرات
تكون هي المقولة على الخمس اذ كانت هي هي بعينها ن

مسئلة اخرى في الجنس والفصل

يقال لهم حدثونا عن الانسان اذ هو حي ليس انما انفصل من ساير الحي
بنطق فيه او موت وهما معنيان كل واحد منهما غير صاحبه ولا بد من هذا
فيقال لهم حدثونا عن الفصل والجنس اذ هما مقولان على انواع كثيرة فيما ذا ينفصل
النوع عن الجنس في عينه فان قالوا فان الفصل وان كان مقولا على صور كثيرة
فانه في جواب اي اذا سيلنا اي الاحيا زيد قلنا الناطق والجنس يجاب به
في مسئلة ما اذا سالنا السايل ما الانسان قلنا حي يقال لهم فالجنس والفصل لا
يختلفان في اعيانهما اذ هما مقولان على صور كثيرة وانما اختلفا في ترتيبنا نحن هذا
في جواب اي وهذا في جواب ما اذ لو كانوا مختلفين في اعيانهما لكان في الفصل معنى
يفصله من ساير الاحيا وهو النطق والموت واذا كان لا معنى في الفصل يفصله من الجنس
وكان مقولا على ما يقال عليه الجنس فهو جنس وهذا فساد ما يقولون ن

مسئلة اخرى في هذا

حدثونا عن الفصول الثلثة التي هي للعام والخاص والاخص اليس هي الباب في
اعيانهن وفيما يخص كل واحدة منهن وليس مختلفات في اللفظ فقط لان العام يفصل
في معناه بين الصورتين فاذا كانت الفصول في انفسها متباينة المعاني من اجل ذلك
استحقت الترتيب في النطق عاما وخاصا واخص فلم لا كان الفصل مباينا للجنس في الاعيان

حتى يستحق المباينه له في الالفاظ ن

مسـله في هذا وهو زياده

حدثونا عن الخاصه والعرض اليس قد يجاب بهما في اي كما اجيب بالفصل في اي
فان قالوا بلى قلنا فما الفرق بين الفصل والخاصه والعرض في الاعيان فان
قالوا فرق بينهما ان الفصل اجيب به في السوال اي فانه مقول على صوره الخاصه
والعرض يقالان في الاشخاص لا على صور قلنا فانما حالفتم بين الفصل والخاصه والعرض
لاختلاف اعيانهن لا لاتفاقهن في الجواب اى فلو لم تجعلوا الفصل فرقا بينه وبين
الجنس في الاعيان لا لاختلافهما في جواب اى وما وهذا ما الا اظن
الجواب فيه يسيرا ن

مسـله اخرى فيما اتفقت فيه الخمس المقولات

يقال لهم حدثونا عن الامر العام الذي زعمتم ان المقولات الخمس اتفقت فيه وهو انها
اتفقت في اشيا كثيره اتوجبون حقيقه لذا امرا عاما اتفقت هذه المقولات فيه
فان قالوا لا قلنا فاذا لم يكن الامر العام معنى يتفق الامور المجنوسه فيه ولا النوع
معنى يتفق الامور المنوعه فيه ولا الكل معنى تتفق الاجزا فيه فهذا ليس جمع ما نطقوا
في هذه الابواب. وان قالوا الامر العام الذي اتفقت فيه الخمس المقولات
معنى قلنا فكيف لم يدخل في المقولات معنى فيما لكل مقول فلا بد من ان يكون عاما
او جنسا او فصلا او نوعا او خاصه او عرضا وهذا بين الفساد ن

مسـله في حمل الجنس والنوع والاشخاص

يقال لهم حدثونا عن الجنس والنوع اذا كانا محمولين على الاشخاص فما فرق بينهما وبين
الاجرام المحموله على الاشخاص فان قالوا فرق بينهما ان الجنس والنوع يعطيان ما
تحتهما اسماهما وحدودهما اذ هو حي الانسان والاعراض ليست كذلك قلنا وكيف
ليست الاعراض كذلك وقد يعطي الاسود ما تحته من الاسودين اسمه وحده بانه
مفيض سوادها للبصر كما يعطي الحي والانسان ما تحتهما اسماهما وحدودهما وهلا كان
الاسود جنسا او نوعا لكل ما كان فيه السواد من الاشخاص المختلفه في الحياه
وغير الحياه كما كان الحي والانسان جنسا لكل ما كانت فيه الحياه والانسانيه
من الاشخاص المختلفه في السواد وغيره وهذا لا اظن انه يوفي فيه بفصل ابدا

الا الزم الفاصل له فيما اتاه حكم ما اعطاه وكيف تقع الفصل بين حياة ينقسم
لاشخاص مختلفه في السواد والبياض وغير ذلك وبين سواد ينقسم لاشخاص مختلفه
في الحياه والموت فلمن هذا جنسا وهذا ليس جنس ن

فصل ن مسئله في الفصل هل هو جوهر

يقال لهم حدثونا عن الجنس اليس هو جوهر فلا بد من نعم فيقال لهم فالفصل ما هو
اهو جوهر ام عرض وكذلك يسئلون عن النوع والخاصه فان قالوا كل واحد
من هذه جوهر قلنا فقد تثبت ترتيبكم الجوهر اولا هو الاشخاص وثانيا هو الانواع
والاجناس لان ههنا ثالثا هو الفصل ورابعا هو الخاصه فان قالوا الفصل ليس بجوهر
وكذلك الخاصه قلنا فقد دخلت عليكم من هذه الامور امور احدها ان الانسان
تقومه انسانيا العرض اذ فصوله المقومه له انسانا اعراض فكذلك تقومه
ابيض او اسود العرض فبم تقع الفرق بين حمل الجنس والنوع عليه والعرض
والاخر ان العرض ان كان هو مقوم ذات ما فصله عن غيره فالعرض مقوم ذات
الجوهر الاول مفضولا من الجوهر الثاني وهذا خطا على اصولكم والثالث
ان العرض الفصل ان كان عرضا وهو منفصل عما ليس بفصل من الاعراض وعما
ليس بجوهر فهو منفصل بعرض اخر وكل فصل بفصله او فصل ما فصله فهو منفصل
بعرض هو فصل له وكذلك الى ما لا نهايه له وفيه فساد قولهم ن

مسئله في تكثير الجوهر

يقال لهم حدثونا عن تحديدكم الجوهر واحدا بالعدد واسم قد جعلتم منه اجناسا
وانواعا واشخاصا اليس هو كالعرض الذي هو واحد بالعدد انه عرض وهو
ينقسم كميه ومضافا وكيفيه وغير ذلك من الاعراض فاذا كان هذا هكذا
فما الذي اوجب الجوهر ان يختلف بالاعراض وينفي عن الاعراض ان يختلف بالجواهر
والجوهر بما هو جوهر كالعرض بما هو عرض فمن هو متكثر في نفسه كما ان العرض
متكثر ايضا ن

مسئله في اجتماع الجواهر والعرض في شي

يقال لهم حدثونا عن الانسان اذا كان حيا والبهيمه حيا فوجب ان حيا
جنسا لهما فهلا قلتم ان الجوهر اذا كان شيا والعرض شيا فشي جنس لهما

ايضا فيكون الجوهر والعرض مجنوسين تحت شي كما كان الانسان والبهيمه مجنوسين
تحت حي فان قالوا الجواهر والعرض هي من باب اشتراك الاشيا قيل لهم مثل هذا
في البهيمه والانسان وان قالوا الجوهر لفظ ما تحت اسمه وحده قيل لهم وكذلك
شي لانه يعطي ما تحت اسمه وانه شي وحده بانه خارج من باب النفي ٥

مسيله اخرى في العشر مقولات

يقال لهم اذا قلتم عشره مقولات احدها الجوهر وقد زعمتم ان الاشيا
المنقسمه لا بد لها من ينقسم عن جنس او نوع او كل او اسم مشترك فليس الجوهر
اذ هو واحد من العشر مجنوس تحتها او منوع او جزوا ومقول باشتراك الاسم
فان كان الجوهر مجنوسا بالعشر او منوعا وجزا تحت كل فقد فسد ان يكون جنس الاجناس
ليس فوقه ما يحصره وقد فسد ان يكون من العشر باشتراك الاسم لانه من العشر
حقيقه وهذا فاسد على اصلكم ٥

مسيله اخرى في الاربع مقولات

يقال لهم حدثونا عن الجوهر والكميه والمضاف والكيفيه اليست اجناسا لما
ركب منها من النصبه والحركه والزمان والمكان والفاعل والمفعول فلا بد من نعم
فيقال لهم اوليس الجنس عندكم جوهرا النوع والشخص اذ كل هذه جواهر فلا بد من نعم
فيقال لهم فالكميه اذا والمضاف والكيفيه جواهر اذ هي اجناس فقد بطل ان تكون
اعراضا واذا بطل من ان تكون اعراضا وليس في البسيطات الا هي والجوهر فقد خلت
المركبات جميعا ان تركبت من جوهر وعرض وبطل ان يوجد في العالم عرض لان الاصول
التي تركب العالم منها اجناس والاجناس كلها جواهر وهذا ظاهر الفساد ٥

مسيله اخرى في العشر مقولات

يقال لهم حدثونا عن العشر مقولات اهي عشر بسايط ام عشر مركبه ام بعضها
مركب فان كانت كلها بسايط انتقض ما اصلتم من ان الست تركبت من الاربع
وان كانت كلها مركبات انتقض قولكم ان الاربع جنس فوقها تتركب منه وان زعمتم
ان بعضها بسيط وبعضها مركب فلم قلتم هي عشر وليست بعشر بسايط ولا مركبات
واذا جاز ان يذكروا المركبات مع اجناسها في الترتيب والعدد فلم لا يجوز ان يذكروا
سايرما وقع تحت العشر المركبات مما لا يحصره من العدد فيدخلوه في الاصول

مسيله في خواص الجواهر

يقال لهم حدثونا عن الخواص التي خصصتم بها الجوهر وقلتم منها انه ليس
في شي كالعرض ومنها انه بعيد بما يحمل الشي المفرد الذي يومي اليه ومنها انه لا يضاد
فيه ومنها انه لا يقبل الزياده والنقصان ومنها انه واحد في العدد لا يتغير
في الجوهر يقبل الاضداد في الزمان المختلفه اتقولون ان هذه الخواص معان في الجوهر
ليست هي الجوهر بعينه ام تقولون ان هذه الخواص هي الجوهر بعينه ولا بد من هذا اذ
ليس احد ليس من طرفي النقيض واسطه عندكم اما ان يكون هي هو او ليست هي هو
فان كانت الخواص هي الجوهر بعينه فسد ذلك لوجوه احدها انه معلوم ان الشي
الذي هو شي ليس هو الشي والاخر ان الخواص لو كانت هي الجوهر والجوهر هو الخواص
وكانت خواص الكميه جوهرًا وكذلك الخواص المضاف والكيفيه فصار العرض لخصه
الجوهر وهذا بكسر ما وضعوا والثالث ان الجوهر اذا كان هو خواصه وكان
كل مخصوص هو خواصه كانت الاشيا كلها خواص انفسها وسقط ان تخص شي بشي
وان تكون الخاصه معنى في الاشيا المخصوصه وبطل شيما من المقولات وان كانت
الخواص ليست هي الجواهر بعينه فهي شي سواه وليس سوى الجوهر الا العرض والخواص
انما دخلت الجوهر مفرقه بينه وبين العرض واذا كانت الفصل بين الجوهر والعرض
عرضًا فباي اي شي انفصل الجوهر عن ذلك العرض فان كان بعرض اخر فهذا الا ما لا نهايه
له وان كان الجوهر ينفصل عن ذلك العرض بنفسه لا بعرض اخر فما حلت بالانفصال
عن بعض الاعراض بنفسه لا بعرض اخر اولى منه بالانفصال عن بعض وهذا
ما اظن فيه حيله

مسـ[ـئـ]ـله اخرى في تقسيم الجوهر

يقال لهم حدثونا عن الجواهر اليست على ضربين منها بسيط ومنها مركب والبسيط
ضربان احدهما الفضل من الجواهر وهي الجواهر الروحانيه التي لا يناله الفساد والاخر
الخط وهو ضربان احدهما العنصر والاخر الصنعه الداخله على العنصر والجواهر
المركبه ضربان احدهما الاشخاص والاخر الاجناس والانواع فحدثونا عن هذه
التقسيمات للجوهر اليست موجبه لمنقسماتها للاتفاق في الجوهر والاختلاف
في الفصول بان من الجوهر بسيط ومنه مركب ومن البسيط الروحاني ومنه
العنصر ودخايل العنصر ومن المركب الاشخاص والاجناس والانواع فهي كلها
متفقه في معنى جوهر كما كان الانسان والحمار متفقين في معنى حي وفي كلها

مختلفة بالفصول كما كان الانسان مخالفا بفصوله للحمار فما الذي اوجب ان الحي
جنس الانسان والحمار ومنع ان يكون الجوهر جنسا للروحاني والمركب وما الذي
اوجب للانسان الانفصال عن الحمار بفصوله ومنع ان يكون الروحاني منفصلا عن
الجسد الى فصوله هذا مالا وجه لانكاره وقد مضت في هذا مسئلة هذه مولده لها
وهي هنا ممهه ن

مسئله ن

يقال لهم حدثونا عن جميع الامور اذا كانت
متفقه في جوهر وعرض اذ كل عن لا تعدو ان تكون جوهرا او عرضا ففيما اذا اختلفت
فان قالوا تختلف في ضروب الاعراض واجناسها قيل لهم او ليس ما اختلفت فيه من ضروب
الاعراض لا تخرج لعدان يكون عرضا وهو الذي اتفقت فيه مع الجوهر فلا بد
فيه من احد امرين اما ان يكون الامور متى اتفقت في جوهر وعرض فليس هاهنا امر هي
فيه مختلفه فوجد الاعيان كلها والامور جميعها متعينين فقط لاختلاف فيهما او
تكون هاهنا امور متى اتفقت في الجوهر والعرض اختلفت فينتقض قولهم انه ليس الا
الجواهر والعرض فقط ن

مسئله اخرى ن

حدثونا عن الخواص التي انفصلت منها الكمية من الجوهر والكيفيه والاضافه والخواص
التي انفصلت بها الاضافه من الجوهر والكميه والكيفيه لا تخلوا من ان تكون هذه
الخواص هي المخصوصات لنفسها فتكون خاصه الشي هي الشي بعينه ويبطل ان تكون
الخاصه معنى مقولا على الاعيان المقوله او لا تكون هذه الخواص هي مخصوصاتها انفسها
فتكون اما جوهرا او عرضا فان كانت خواص الكميه والاضافه والكيفيه جوهرا فقد
صارت الاعراض تختلف بالجوهر وسقط ما يقولون وان كانت خواص الكيفيه والاضافه
والكميه اعراضا فقد صار العرض تخص العرض من عرض اخر فهو محتاج الى ان تخص
من خاصته التي ليست هي هو بعرض اخر وخاصه اخرى تخصه منها فيتصل هذا
الى ما لا نهايه له وهو فاسد ويؤكد هذا المسئله ان نقال حدثونا عن الكميه
وخاصتها اهما شيئا واحدا ام شيئان فان كانت الكميه وخاصتها شي واحدا
فقد فسد ان تفصل بينهما في القول وان كانت خاصه الكميه والكميه نفسها
شيئين احدهما ليس هو الاخر فبماذا تنفصل الكميه من خاصتها وخاصتها ليست
بكميه وان كانت الكميه تنفصل بنفسها عن خاصتها فما بال كل شي لا ينفصل

بنفسه من غيره من غير حاجة منه الى خاصه تكون هي الفصل بينه وبينه وان كانت الكمية منفصله عن خاصتها بخاصه لها فبماذا انفصل عن تلك الخاصة وهذا ما لا نهايه وكذلك يسئل في الكيفية وخاصتها وفي الجوهر وخاصته وفي المضاف وخاصته ن

مسايل شتى كلها على هذا الترتيب

فيقال بماذا انفصل الجوهر عن خواصه والكيفية عن خواصها والمضاف عن خواصه فان قال بانفسها قيل فما بال جميع الامور لا تنفصل بانفسها عن اغيارها من غير خواص يلزمها او انفصل كل واحد منها عن خواصه بخواص غيرها فبماذا انفصل عن تلك الخواص وكل ما ذكرت له خاصه انفصل بها قيل فبماذا انفصل عنها الى ما لا نهاية له ويوكد هذه المسئله بان يجري في الفصول كما اجريت في الخواص فيقال حدثونا عن الشي المفصول عن غيره كالانسان المفصول من الفرس وغير الانسان من ساير المفصولات الغير ان يكون هي انفسها فصولها او تكون فصولها سواها فان كان الفصل هو المفصول والمفصول هو الفصل فلا وجه لذكر فصول الاشيا ينفصل بها بعضها من بعض لانه ذلك ليس اكثر له من الاسما المنفصلة وان كان الفصل ليس هو المفصول فهو شي اخر واذا كان شيا اخر فبماذا ينفصل المفصول من الفصل فان كان ينفصل بفصل اخر فبماذا ينفصل من الفصل بنفسه فلم لا يكون الاعيان كلها منفصلا بعضها من بعض بنفسه ن

مسئله في المضاف ن

يقال لهم حدثونا عن الحد الصحيح المضاف اليس هو انه اذا عرف الانسان تحديدا ان هذا الشي مضاف فهو يحدد ايضا الشي الذي هو مضاف اليه لا محاله كالابن اذا عرفه فهو يعرف الاب واذا قالوا بلى قلنا اوليس الجنس والمجنس والنوع والمنوع من باب المضاف لان الجنس جنس بمجنوسه والمجنوس مجنوس بمجنوسه جنسه وكذلك النوع والمنوع فواجب اذا عرفتم الجنس بالتحديد ان تعرفوا جميع انواعه التي هي مجنوساته واذا عرفتم النوع بالتحديد ان تعرفوا جميع منوعاته التي هي اشخاصه فان كنتم عرفتم جميع انواع الحيوان ثم علمتم بجنسه فلم نوعا هو وان كنتم عرفتم جميع منوعات الانسان وهي اشخاص الناس فلم سلبتها لهذا ما قد اقررتم بجهلكم به لان كل الاشخاص عندكم التي هي المنوعات تذهب الى

ما لا نهاية له فلا يحصى بالعلم وفي ذلك كسر قولكم ان الانسان اذا عرف تحديدا ان هذا الشي مضاف فهو يعرف تحديدا ايضا الشي الذي هو مضاف اليه ن

مسئله اخرى

اذا زعمتم ان الجوهر العام محمول على الخاص وان العرض محمول في الجوهر فهلا قلتم العرض محمول على الجوهر والجوهر العام محمول في الجوهر الخاص واردنا الفرق بين ان نحمل الحيوة على الجوهر فنقول حي وبين ان نحمل اللون عليه فنقول ملون او نحمل السواد عليه فنقول اسود وما الذي اوجب الحياة ان تكون علة واللون ان يكون فيه دون ان يكون هو الذي عليه والحياة التي هي فيه مثل الملون والاسود اجناسا والحي ليس بجنس ويكون اللون والسواد جوهرين والحياة ليس بجوهر فمتى فصلوا بين الحياة واللون او بين الحياة والسواد بشي الزموا فيما يأتون جميع ما يعطون ن

مسئله فيما بعث على المقولات

يقال لهم حدثونا عن العشر مقولات اليست جامعة لجميع الامور المركبة منها ولا بد من نعم فيقال لهم فلم اخرجتم الاختلاف والقدمة والتواني والحركة عن اقسامها ولم تجعلوها مركبة منها كما جعلتم المدة والنصبة والفاعل والمفعول والمكان والزمان مترددات من الاربع ادهي تجمعها فان اعتلوا بان الاختلاف والقدمة والتواني والحركة ليست من المقولات العشر وانما هي لواحق تلحقها فقد ناقضوا وزعموا ان مع العشر غيرها في الاصول وان ابوا ان لا يجعلوا الاختلاف والقدمة والتواني والحركة من اقسام العشر مقولات قلنا ففي اي قسم هي افي الجوهر انه في الكمية ام في المضاف ام في الكيفية ام في الست الباقية ونحن لم نجدكم ذكرتم هذه في شي من اقسام المقولات بل افردتم لها بابا بعدها وهذا ناقض ن

مسئله في الاختلاف

يسئلون عن الاختلاف ايعدو ان يكون جوهرا او عرضا فاي ذلك ما كان فهو فرق الكمية والكيفية والمضاف والجوهر لان كل واحد من هذه ذي خلاف صاحبه فقد لحقه الاختلاف فكان الاختلاف اعم منه لان كل جوهر خلاف لما خالف وليس كل خلاف جوهرا لان العرض خلاف ايضا وكل كمية او مضاف وكيفية خلاف وليس كل خلاف كمية او مضافا او كيفية فالخلاف فوق الجوهر والاعراض لان الجوهر خالف اعراضه بخلاف والخلاف لم يكن بشي فالخلاف اقوى من الجوهر

واعم وهو شي لا جوهر ولا عرض وهو نقض قولهم ويقال لهم حدثونا عن الاختلاف
الليس هو على اربعه اقسام واحدها كاختلاف الاشيا المتضافه والثاني كاختلاف الاشيا
المتضاده والثالث كاختلاف الوجود والعدم والرابع كاختلاف الموجبه والسالبه
ولا بد من نعم فيقال لهم فالاختلاف المنقسم هذه القسمه جوهر او عرض فان كان عرضاً
فالعرض ما قد يجوز ارتفاعه كما يجوز ارتفاع الاختلاف من الاشيا المتضافه فيصير واحداً
وكذلك يجوز ارتفاع الاختلاف من الاشيا المتضاده وارتفاع الاختلاف من الوجود
والعدم فيصير واحداً وهذا هو غايه النكر ويقال لهم حدثونا عن النكر الاختلاف
الليس واقعاً بين الجوهر والعرض كما واقع بين الاشيا المتضاده فهلا جعلتم اختلاف الجوهر
والعرض معنى خامساً ليس هو اختلاف المتضادين ولا الموجود والمعدوم ولا الموجب
والسالب لان الجوهر والعرض لا يتضافان حتى واحد منهما الى صاحبه وليس هما
متضادين ولا احدهما موجود والاخر معدوم ولا احدهما موجب والاخر سالب وفي هذه
المسله زيادات كثيره تركناها للاقتصار ن

مسله في الثواني والقدمه ن

وكذلك يسلون والقدمه فيقال لهم ايعدوا ان يكون جوهراً او عرضاً وكذلك
الثواني فان زعموا ان القدمه والثواني جوهر بعد فينبغي ان يضاف الى الجواهر الموجوده
ويضاف الاختلاف لكنها ايضا يكون الجواهر اولا وثواني وقدمه وثوانياً
واختلافاً وهذا فاسداً لان يقول قايل هي جواهر اوايل فتكون اشخاصاً او تكون
اواخر هي جواهر اوايل فيكون انواعاً واجناساً وهذا افسد وانكر ن وان زعموا
ان الثواني والقدمه والاختلاف اعراض ليست بجواهر وهو ابطل من الكميه
والمضاف والكيفيه واسبق الى الجوهر واولى ان يكون في العشر مقولات رووساً
لان الكميه والكيفيه والمضاف لم يكن قط في الجواهر الاولى لاختلاف ورفع
ولم يكن الجواهر قط اقدم منها والقدمه موجوده ولم يكن متوانيه قط في الجوهر
الاوا الثواني كان وهذا ما يبطل مذهبهم صراحاً ن

مسله في المتضاده

يقال لهم حدثونا عن الضدين اليس هما اللذان لا يجتمعان في العين الواحده
في حال ولا يدرون ان دوران المضاف كالسواد لا يجامع البياض
ولا يدور عليه كما يدور عليه المضاف فيقال السواد البياض كما يقال ان

الاب والابن فلابد من هذا فيقال لهم فقولوا ان الصفرة ضد البياض

كما ان السواد ضد له لان الصفرة ايضا لا تجتمع مع البياض في عين واحدة ولا تدور

دوران المضاف لا تقول صفرة البياض كما لا يقال سواد البياض وهذا فاسد ن

مسئله ○

حدثونا عن الجوهر اذا كان لا يختلف بما هو جوهر والعرض لا يختلف بما هو عرض وجميع

المتركبات فانما تركب من جوهر وعرض فما سبب الاختلاف في المختلفات وكيف يأتي

مختلفات متركبة من معنيين فقط وكذلك يسلون عن الجوهر والكمية والمضاف

والكيفية اذا كن هذه البسايط فتركب الجوهر مع الثلث فما السبب في وقوع الاختلاف

فيما لجمهن من المتركبات والاصول التي تركب عنها اربع فقط ولم يدخل على المتركبات

معنى غير الاربع ولا يوجد فيها سواها ولا بد في هذا من احد امرين اما ان يكون المتركبات

تركبت من اربع فقط او لا يكون فيها سواها ن فقد بطل الاختلاف والاختلاف

موجود فهذا القضا باطل ن

مسئله ○

حدثونا عن الشريك اليست غير شريكه وذات الاب غير ذات ابنه والعلو

غير السفل والنصف غير الضعف فلابد من هذا فيقال لهم مثل ذلك تقولون

ان ذات الجنس غير ذات المجنوس المضاف اليه وذات النوع غير ذات المنوع

المسند الى ذاته فان قالوا نعم زعموا ان الانسان المسند الى الكلية وجميع الحيوان

ليسوا الحي بل سواه وان زيدا وعمرا وساير اشخاص الانس ليس هم الناس بل هم

غيرهم وهذا فساد وتناقض وان زعموا ان الجنس ليس هو غير المجنوس ولا النوع

غير المنوع قلنا ليس ههنا شيان يضاف احدهما الى الاخر ولا شيان يقال

احدهما على الاخر ن

مسئله في النتايج

حدثونا عن تعديكم المقدمات لتنتجوا منها النتايج ايعدوا احد امرين اما ان

تستخرجوا النتايج غامضا غير ظاهر او لا تزيدوا على ان تستخرجوا ظاهرا فيقال

ان كنتم لا تزيدون على استخراج ظاهر الامور فانتم مستغنون في الظاهر عن تعديم المقدمات

لا نتاجه وان كنتم تستخرجون الباطن بالظاهر فاردونا مقدمتين ظاهرتين اقترنتا

فانتجتا امرا باطنا حتى نسلمه لكم فان قالوا اذا قلنا كل انسان حي وكل حي جوهر

خرج لنا ان الانسان جوهر واذ قلنا الجوهر لكل حي والحياه لكل انسان خرج لنا
ان الجواهر لكل انسان وان كنا لم نقل ذلك ولم نتفوه به قلنا لهم فالذي خرج من
الامرين جميعا امرا باطن او ظاهر كالمقدمات فان قالوا ظاهر قلنا فقد استغنينا
عن هذه المقدمات فان قالوا باطن فقد زعموا ان الانسان جوهر باطن والجوهر
لكل انسان باطن وهذا فساد وان قالوا ليس عرضنا فيما وصفنا من انتاج المقدمات
نتايجها لن نبين عن هذه الامور الظاهره فقط بل نريد ان يكون حكم الامور الغايبه
كحكم ما شاهدنا في ذلك قلنا او ليس لا يجب ايضا ان يخرج النتيجه من الامور
الغايبه الا بعد تقديم مقدمتين متفاوتين منهما مقرونا بهما لكل مقدمه له مقدمتان
مقرون بهما لحكم ما خرج من نتيجه حكم ما خرج من نتايج ما قدمت مقدماته المقرون
بها من الامور الظاهره للحس واذا كان كل مقدمه له المقدمات المقرون بها ان لا
يخرج اذا كانت باطنا فقد صار حكم الباطن كحكم الظاهر انه ان ظهر فامكن ان يقدم
له مقدمات خرج في النتيجه وان استتر فامتنع من تقديم مقدماته لم يوقف عليه
في الحالين جميعا وقد استغنى عن تقديم المقدمات له لا نتايجه لانه ان ظهر وامكن
تقديم المقدمات له لا نتايجه كان حكم المنتوج منه كحكم ما ظهرت مقدماته من
الامور المشهوره وكان نتيجه ظاهرا كنتيجه ذلك وان استتر فلم يكن المقدمات
حاضره فيه لم يوصل اليه وفي تمام هذه المسله بالكسر على القوم فساد
المنطق من اوله الى اخره لان غرض القوم انما هو كان الانبا عن الامور الغايبه
واستخراج نتايجها بالمقدمات واذا افسد عليهم هذا فسدت الغايه التي
اليها يجرون

مسالة في البرهان

زعموا ان كل مطلوب يلتمس علمه من اربع وجوه احدها هل الشي والثاني
والاحسن ما هو والثالث اي الاشيا هو والرابع لم هو فيقال لهم حدثونا
اذا ثبت انه لو طالب طالب ما هو واي الاشيا هو انطالب عن انه وعن
ان اخرى ليست هي هو ولا بد من احد امرين اما ان يكون المطالبه ما
هو واي شي هو مطالب عن انه لا زياده في ذلك ولا نقصان وانه قد
ثبت وانما يطالب عما قد ثبت فلا وجه لطلبه او يكون المطالبه بذلك عن
ان اخرى فقد صارت المطالبه بما هو الشي واي الشي هو انما هي مطالبه

عن غيره وذلك لغيره وان ما وهل ما فقد صار ما هو الشي واي شي هو اوّلا
وهلا لغيره وذلك لان واهل يطالب الضا بما هي واي شي هي اوّلا وهلا لغيرها
ثم لا يكون ما به شي وايشيته بان يكون لها ما به وايشيه او في من ما بها وايشها
ان يكون ذلك لها فيتصل هذا الى ما لا نهاية له ولفسد السوال على ما اصلوه وجامع
ما وصفنا ان هل الشي وما هو الشي واي شي هو ولم هو ان كن جميعًا بطلبن باكثر من
واحدٍ فتلك ان اخري ومتى فسد هذا فقد فسد الكتاب الرابع من المنطق من
اوله الى اخره وفسد ما قبله من الكتب التي اسست له ن

مسله في التحقيق

زعموا ان التحقيق لا يكون من تعارض الشهاده لان الانسان اذا قال كل
انسان ضحاك وكل ضحاك قابل للعلم فالانسان قابل العلم فكانه قال الانسان
انسان قالوا وانما يكون التحقيق من الاشيا التي هي اولًا في الطبيعه كالقول
الجوهر لكل انسان والانسان ضحاك فيكون النتيجه ان الجوهر لكل ضحاك فيقال لهم
حدثونا عن الكامل الامر في الخاص كالقايل انسان حي او كالقايل الجوهر لكل انسان
ايعدوا احد الامرين اما ان يزعم ان الانسان هو الحي العام وان الجوهر العام لكل
انسان او يكون زاعمًا ان الانسان هو الحي الخاص وان الجوهر الذي هو الانسان
لا لغيره هو له فانه ان زعم ان الانسان حي وهو يعني كل الحي فهذا القايل ان
الانسان هو الحي وهذا كذب لا شك فيه لان الانسان ليس هو كل الحي وكذلك
ان كان يزعم ان الجوهر هو العام هو الانسان وان كان اذا قال الانسان
حيّ فانما يعني الحي الخاص واذا قال الجوهر لكل انسان فانما يعني الجوهر الخاص
فكانه قال الانسان انسان والجوهر الانسان هو جوهر الانسان وهذا
بعينه هو تعارض الشهاده فاذا كان التحقيق ابدا ان يكون صادقًا فيكون
الشهاده متعارضه وهو ان يحمل الخاص على الخاص فيقال الانسان ضحاك
والضحاك قابل للعلم والانسان قابل للعلم ومعناه ان الانسان انسان او يكون كاذبًا
فيكون الشهاده به على ما زعم ارسطوطاليس وهو ان يحمل العام على الخاص فيقال الانسان
حيّ يعني به العام فقد سقط التحقيق من قبل حمل العام على الخاص اذ هو كذب
ومن قبل تعارض الشهاده اذ كان يؤول الشي المقصود بالتحقيق هو هو بعينه وليا
في المنطق وافساده نسب كثيره فيها مسايل ذوات عدد لم نذكرها على الاستقصا

في هذا الكتاب لسجل الجواب عما فيه فلعله ان يكون ابيا مرويا الحاجه وقاطعا لموضع
العلاقه وبالله العون والتوفيق

تم كتاب كسر المنطق لابي النجا القارض
والحمد لله دائما ابدا سرمدا فهو ولي العدل
ومفيض الجود وواهب العقل فله المن والجود

يتلو ذلك رساله لسنان
بن ثابت بن قره الحراني رحمه الله

بسم الله الرحمن الرحيم رب انعمت فزد

فكرت ليلة ما في ان كثيرا مما غيب عنا حقيقته قبل حلوله قد يجعل طريق الى حزره
وحدسه وتقديره فينتفع بذلك وان لم نعلم حقيقته
فمن ذلك ما يفعله الناس بغلاتهم قبل ان يحصدوها فانه يخرصها ويعلم مبلغها فينتفع بذلك
لان في ذلك احتياطا وتهيئا للقوت وغيرهم وكذا ما يفعله التاجر بالسلعة عما
هو شراه من اصنافه وكثرته في الاصل وكثير يجلب منه او قلته وعن نفاذه او
كساده ونحو ذلك ليحدس بذلك على عواقب اموره ومثل هذا في ساير الصنايع
وغيرها كثير وكل ذلك الذي يفعل فليس في شي منه علم حقيقته وانما هو حدس
وتخمين وظن وتقريب وما يجوز ان يخطي ويصيب ولعلم الناس بذلك واحساسهم
بعظيم المنفعة فيه ليس يقتصرون على ما يدلهم عليه فكرهم منه حتى انهم قد توصلوا
الى علم ما يحدث في المستانف بالحدس والظن اذ لا سبيل الى علم الحقيقه منه لتفرد
الله عز وجل بعلم الغيب وذلك موجود في الذي يفعلونه من الفال والزجر
والتنجيم وقراءة كتب السير واخبار الناس وايامهم والاعتبار بها بكل جهة يقدرون
عليها وكل ذلك يخطي ويصيب لا يودي الى علم حقيقته ولا [illegible] وهو ويمتد
به الامل فيباته الاجل بغتة وهو غافل لم يستعد لاخرته واذا كان ذلك حق
لا يدفع ونحن لا نشك فيه يجب ان نعلم ان الانسان ان طمع في ان يطول عمره

حتى يكون اطول اهل دهره عمراً افتقد عن نفسه وجل عنها ومال مع هواه على رايه
بما يحاباه وان هو خاف ان لا يزيد لبثه طرفه الا وقد ادركته منيته وانه يكون اقصر
الناس عمراً افيمكن ذلك ويجوز فالاحزم والاصوب ان يبادر بالتوبه والزهاده
والاستعداد لاخرته غير انه يكون في ذلك وفي موعظته وخوفه كانه لم يحسن الظن
بربه ولم يعتدل في ظنونه ولم يتوسط في امره وقد استظهر لمكانه على هواه وانما عرضنا
اقامه الهوى مقام خصم يخاطبنا ونخاطبه وكلما استوفينا حجته واستقصيناها له
ثم نقضناها عليه وسلمنا له فوق ما يجب له ثم الزمناه مع ذلك الحجه واتجه عليهم
الحكم فقام على خطابه البرهان كان اوضح للحق والزم للحجه فاذهب للشك واقرب
الى ادلاله واعون لنا على غلبته فاقول على هذا القياس يا نفسي هبني رايت في اليوم
ان عمري اوسط الاعمار فقد راي جماعه في اليوم مقدار عمرهم فصح او انى نورت
بامثلي ان الله يعمر في اوسط الاعمار فهلم لنسري اي الاعمار هو اوسط اعمار اهل دهرنا
فوجدتني ان قلت مايه سنه كنت جايراً لانا لا نعلم الان في بلدنا هذا الا ثلثه نفر
او اربعه على سعته وكثره اهله وهم ابن منيع ويدل بن الهيثم ولعله نفسان
اخران ثم نزلت الى السبعين سنه فلم اجدها ايضاً عمراً متوسطاً بل طويلاً ونحو
ذلك الى الثمانين الى ان انتهيت الى السبعين فكاني وقفت عندها لان النبي
صلى الله عليه وسلم قال اوسط اعمار امتي ما بين الستين الى السبعين سنه والاكثر
منهم لم يبلغ السبعين سنه ولو فتش عن مقبره مقبره لوجد اكثرهم من ستين والى دون
السبعين ومن تعداها فيسير فلما الزمت نفسي بهذا وغيره بهذا الحجه نظرت فوجدتني
قد استوفيت ستين سنه بل تجاوزتها ووجدت ما بقي من السبعين دون العشره
سنين فاحببت تامل قدر هذه العشره بامثاله المعاينه فنظرت فيما بين السنه
الخمس من عمري الى وقتي هذا وتذكرت فيما تصرفت فيه فوجدتها مده قصيره
جدا اصغرت في عيني واوحشني ذلك وحشه شديده وفيه فكري وتصوري قرب
الاجل وراعني باخر النظر لنفسي وغفلتي بالوقت اوسع علي والمده اطول
وللاستعداد املي فاقشعر والله بدني وكنت كنايم استيقظ او سكران
افاق او اعمى كشف عن بصره فاضا له ما كان مظلما بتيقظي وانتباهي واحسست
علاوه لذلك في قلبي محبه وكاني حللت من عقال واخرجت من ضيق حديد
الى سعه وفرج او سقط عن ظهري حمل ثقيل ثم قلت لنفسي يا نفس اني لو

عزمت على المسير بعد هذا المقدار من المدة الى الصين او بلد اخر بعيد لو امل
الرجوع من مثله لو كان العمر فيه شديد في بره وبحره والحوادث فيه غير مامونه
لكان قد ان لي ان اتاهب حتى لا اذهب وان لا ادع شيئا يسعد به السفر البعيد والمخوف
الهايل اقدر عليه الا استظهرت لنفسي باعداده والانفاق الكربه فيه وقطع كل حساب
وتبعه بيني وبين معاملي واستحلالهم كما يفعل كل مسافر الى بلد بعيد وكيف بسفر عن
دنيا لستي اني لا ارجع اليها ولا الى اهلي ولا الى شي مما حمته فيها وتاملت مفارقتي
ذلك اجمع عن قرب وان ما اخلفه لولدي اذا او ضعته حلالا اي لست احظا
منه بشي اذا فارقته وحصل لهم ولم اقدم جميعه لاخرتي واخص به لنفسي وخيل
الي انه انما يقع الغلط للانسان في ذلك لانه يتصور انه اذا مات بمنزلته وهو
حي يشتاق الى ولده واخوانه كما يشتاقهم في الدنيا ويحبهم كما كان يحبهم ويسره
استقامه حالهم ويغمه ان يلحقهم سو ويلذ ان يكونوا بنعمه وبمنزلته لو انتقل في
الدنيا من دار الى دار تشغله عنهم فيها شاغل ويعرف اخبارهم ساعه
وليس يتصور حاله التي ينتقل اليها ولا يفاعله ويشغله بنفسه عما وراه لتصورتها وقع ذلك
فكم ممن خلف ولدا فقيرا فجعله الله اغنى منه وكم ممن يخلف لولده يسارا اعظيما
فيفتقر ووجدت امر الدنيا والازرا عليها والى هدفتها والاستجهال من الحرص عليها
شيئا لا يمكن لصامر اهل الاديان كلهم ولا من له دين له ان يدفعه فاما خالفنا في امر
الاخره الملحدون ومن اهل الاديان من يدعي ان الجزا انما يقع في الدنيا ولا يقر بمعاد
واخره والبعث والنشور فاما الاستجهال من رغب في الدنيا ويحرص عليها
فالاجماع عليه واقع مما العذر اذن في بالجزع عن رقابنا من التعب لها وراحه قلوبنا
وابداننا من التعب في اقتنايها الى ان يلزم الحجه من خالفنا في امر الاخره ما قد
التعلق بعذر وارضعف واقول اما المعترف بالجزا انه يقع في الدنيا وان كان
العيان يكذبهم لكثره من نجد يسلم من مكاره الدنيا من اهل المعاصي والكبائر المجتمع
من كل سليم القريحه سوى المقطوع على انكارها ويعم فيها وينعم باسبابها ويلتذ
ومن يبتلي ويمتحن بالفقر والمكاره من ذوي الطاعه والمذاهب الرضيه
فالحجه تلزمهم من قرب لاعترافهم بالجزا في استصابه سبل اهل الطاعه واجتهادهم
فيها فاما الملحدون المنكرون للجزا بالكليه فلا بد لهم من الاعتراف بان الانسان
مولف من نفس وبدن وان النفس اشرف الجزين وانا لو تخيلناها مفرده

لتحلنا معهما الفهم والتمييز وغيرهما من ادواتهما ولو تخيلنا وتاملنا البدن بعد مفارقتها
له لم نجد فرقاً بينه وبين ساير الهوام وعند الحكما عمما في الاجماع على ان اللذات البدنية
من الماكل والمشارب والمناكح وما شاكلها دنية وان فعل الخير ومكارم الاخلاق
وساير اللذات النفسانية هي اشرف واجل ونرى الاجماع على من اختار تلك كان
منسوباً عند الناس كلهم الى الدناءة والسقوط ومشاكلة البهايم ومن اختار هذه
منسوب عند جميعهم الى الشرف والفضل وحسن الاختيار واذا اعترفوا بذلك لزمهم
ان يعملوا به ولا ينكروا شيا من افعالنا في رفض الدنيا ولا في العمل في الاخرة ولزوم
الاخلاق المرضية والمذاهب الجميلة الا انا نعمل بذلك طاعة لله وثقة بجزايه
واعترافاً بالاخرة وعلماً بما تشتمل عليه من ثواب وعقاب ورغبة مع ذلك في نفس
الفضيلة والخير لذاتهما ونلزمهم ان يعملوا بذلك للفضيلة لا انتظار الجزا فهم لا مرنا
غير منكرين ونحن لاعتقادهم جاحدون فقد وجب ان نرفض ونزهد في الدنيا
وان كانت الحرص على كسب المال وسلو جمعه وادخاره للنفس او للعقب
فالتشاغل بذلك وكراهيته عن امر الاخرة وجب ان يثابر على المواساة والصدقة
وفعل الخير وساير ما امر الله به على السن انبيايه ورسله عليهم السلام وكل
ذلك بالاجماع وليس في هذه الجمل خلاف وانما الخلاف في التفصيل وفي وجوه
العبادة وطرقها وايها يودي الى النجاة والسعادة الى جميع اهل الاديان انهما
يقصدون وعلى اختلافهم فايها يودي الى الهلكة حتى ان اكثر اهل الاديان يرى
الصيام ومنهم يرى عنه جهلاً وبطلانه ومنهم الملك ورسومه واخبار الحكما واخلاقهم
وسير الملوك الاخيار وعاداتهم وينبغي للانسان التام ولمن يطلب التمام ايضا
ان يجعل لشهواته ولذاته قانوناً راتباً يقصد فيه الاعتدال ويجتنب السرف والافراط
ويعتمد من الشهوات واللذات المعتدل له ما كان من الوجوه المرتضاة المستحسنة
وياخذ نفسه بذلك ويحظر عليها الطمع في لذة مكروهة او شهوة مستنكرة وهو
اصحاب اللذات ومعاشرتهم وينقبض عن الخلعا ومخالطتهم ويشعر نفسه ان الشهوة
عدو مكاشح وخصم كاشح يريد ابداً اضراره واذيته ويعتمد شينه وفضيحته فيناصب
شهوته العداوة ويكاشفها بالمعاندة ويقمع ابداً سورتها ويكسر ابداً حدتها ويقهر دايماً
سطوتها ويذلل على التدريج عزتها ويسكن على الترتيب فورتها فانه اذا فعل ذلك
كان خليقاً ان يملك نفسه وتنقاد له شهوته وتطبع بالعفة وبالفحسن السيرة

ومتى ارخى لشهوته عنانها وسمح لها في مرادها واهمل سياستها ومراعاتها استطالت
وتمحت ولم تلبث ان توهن صاحبها وتقوده وتحمله على ما يسوءه ولعره وتصير بذلك
بعيدا من التمام غير طامع في الكمال وينبغي لمن يطلب التمام ان يعلم انه لا سبيل له الى بلوغ
غرضه ما دامت اللذة عنده مستحسنة والشهوة مستحبة وهذا الحال صعبة
جدا متعسرة على طالبها بعيدة الماخذ وهي على الملوك والروسا اصعب وابعد لان
الملوك والروسا اقدر على اللذات واشد تمكنا والشهوات واللذات لديهم معروضة
ولهم سجية وعادة لمعاد فيها عليهم متعذرة واغراضهم عنها كالشي الممتنع خاصة لمن قد
نشا منهم على الانهماك فيها والتوفر عليها الا ان الملوك وان كانوا اقدر على اللذات
واكثر اعتبارا لها فهم اعظم هممًا واعز نفوسًا فالمحصل منهم اذا سمت همته الى التمام
الانساني واشرافت نفسه الى الرياسة والحقيقة علم ان الملك احق بان يكون
اتم اهل زمنه وافضل من اعوانه ورعيته فيهون عليه مفارقة الشهوات الردية
وهجر اللذات الدنية وينبغي لمن رغب في سياسة اخلاقه وسلك طريق التوحد عن
شهواته ان يجعل ما يقبض عليه من الماكل والمشارب مقرونا بالكرم وهوان لا
يستبد بالماكل والمشارب وحده بل يقصد ان يشرك فيما له من ذلك اخوانه واوداه
ان كان رعية وسوقة وان كان ملكا او رئيسا يجمع عليه حاشيته وندماه وبعض
من اصحابه واعوانه ويتفقد بفضلاته اهل الفقر والمسكنة وخاصة من سبقت
له معرفة او تقدمت له حرمة ويصرف الى ذلك شطرا من عنايته فان اعتاد ذلك والا
بما لا يصل اليهم من بره الكثير من اعيان حاشيته واصحابه وليظهر لمن يجتمع على طعامه
وشرابه من اخوانه واصدقايه او رعيته وندمايه ان كان ملكا او رئيسا ان
جمعه لهم للانس بهم والسرور بمعاشرتهم لا ليكرمهم بطعامه وشرابه ولا لان لذلك
قدرا يعتد به وليحترز كل الاحتراز من ان يبدو منه امتنان بالطعام والشراب
او يبجح به فان ذلك يزري بصاحبه ويغض منه ويوحش من يغشاه ويقطعهم
عنه وقد يستحسن من الانسان ايضا اذا كان مقلا ايضا ان يواسي بطعامه
اخوانه وان كان محتاجا اليه ويستحسن منه ايضا ان يواسي به الفقرا والضعفا
وقد يستحسن ايضا اكثر من ذلك ان يوثر الانسان بطعامه وشرابه غيره
وان كان شديد الاضطرار اليه وكان لا يقدر على غيره
وينبغي لمن طلب السياسة التامة ان يستهين بالمال ويحقره وينظر اليه بعين

الذي يستحقها فان المال انما يراد لغيره وليس هو مطلوبا لذاته فانه في نفسه
عديم النفع فانما الانتفاع بالاعواض الذي يعتاض به فالمال آلة ينال بها الاغراض
فلا يجب ان يعتقد ان اقتناه وادخاره مفيد فانه اذا ادخر وحرس لم ينل صاحبه شيئا
من الاغراض التي هو بالحقيقة محتاج اليها فالمال مطلوب لغيره فينبغي للسديد الراي
العالي الهمة ان يرتبه ويزنه فيكتسبه من وجهه ويفرقه في وجوهه ويكون مع ذلك
غير متوان في اكتسابه ولا مفرط في طلبه لان عدم المال يضطره الى التواضع لمن
دونه اذا وجد عنده حاجته ووجود المال يغنيه عمن هو فوقه وان دنت منزلته
ويكون الصاغر مدخر له ولا متمسك به بل يصرفه في حاجاته وينفقه في مهماته ويقصد
الاعتدال في نفقته ويحذر من السرف والتبذير في تخرجه ولا يمنع حقا يجب عليه
ولا يصرفه في شي لا يجب ولا يشق عليه فاذا فرغ من حاجاته واستكفى من نفقاته
وسد جميع خلله عاد الى النظر في امره فان كان بقي من ماله بقية فاضلة عن مهم
اعراضه اخرج منها قسطا يجعله عنده يستظهر بها لشدة ويعدها للنائبة ثم عمد الى
الباقي يفرقه في ذوي الحاجة من اهله واقاربه واخوانه واهل مودته وجعل منه
قسطا للضعفا والمساكين واهل الفاقة المستورين وجعل اهتمامه بافعال
البر كاهتمامه بضروراته فان الضروريات يقود كرها اليها والبر والنوافل
متى لم يهتم بها ويشعر نفسه التزامها لم يسهل عليه فعلها لان ضعف النفس وسو الظن
يصرفانه عنها فان لم يكن له جاذب من نفسه وداع قوي من همته لم يعتم عليها
وغلب عليه التواني عنها فاذا تواني عن البر والتفضل كان شحيحا ضنينا بخيلا
دنيا وليس بانسان بل ليس بالحقيقة انسانا من لم يكن له بر ومعروف لم يستر عنه افعال
توصف هذا ان كان من اوساط الناس فاما الملوك والرؤسا فانهم
احوج بهذه السياسة ويجب ان يكونوا بذلك اشد عناية فيجمعوا الاموال ويجبوها
من وجهها ويصرفوا امثالها في نفقاتهم ومروّاتهم وارزاق جندهم واصحابهم قدر الكفاية من
غير سرف ولا تقتير ويعدوا منه شطر الخوف عاقبة ويصرفوا الباقي في طرق
الكرم والجود ووجوه الخير والبر فيعطوا اهل العلم على طبقاتهم ويجعلوا لهم رواتب
من خواص اموالهم ويصلوا الشعرا على اشعارهم والخطبا واهل الادب على آدابهم
ويبروا الضعفا والمساكين ويتفقدوا الغربا والمجتازين ويهبوا الزهاد
واهل النسك ويحضرهم بقسط من الصلات والعامة بالصغير والكبير من عطاياهم .

وينفقوا في مصالحهم شطراً من اموالهم فان الملوك اولى بالكرم من الرعيه واحق بالجود
من العامه ن وقد يستحسن ايضاً من المقلين والمقترين المواساه بالمال لا سيما
به ولو كانوا محتاجين اليه وكلما كانت حاجتهم اليه اشد كان ذلك الفعل احسن وهذه
الحال يستحسن اذا راى الرجل اخاً من اخوانه او صديقاً يختص به وقد دعته الحاجه
الى مال لا يقدر عليه لاصلاح شي من شانه او لدفع محنه نزلت به وكان هو قادراً
على ذلك القدر من المال فيفتدي باسعافه به عفواً من غير مسله وان فعل هذا الفعل
مع الغريب الذي لا يعرفه ولم يسبق له حرمه ولا موده كان جميلاً مستحسناً ن
وينبغي لمحب الكمال ان يشعر نفسه ان الغضبان بمنزله البهايم والسباع يفعل ما يفعله من
غير علم ولا رويه فاذا جرى بينه وبين غيره محاوره ادت الى ان يغضب خصمه
ويسفه عليه اعتقد فيه انه في تلك الحال بمنزله البهايم والسباع فيمسك عن مقابلته
ويحلم على الاقتصاص منه لانه يعلم ان الكلب لو نبح عليه لم يكن يستجيز مقابلته على نبحه
وكذلك البهيمه لو نطحته لم يستحسن عقوبتها لانهما غير عالمه بما تصنعه الا
ان يكون جاهلاً سفيهاً فان من السفها من يغضب على البهيمه اذا نطحته ويوجعها
ضرباً اذا اذته وربما عثر السفيه فيشتم موضع عثرته ويرفسه برجله فاما
الحليم الوقور فلا يستحسن شيًا من ذلك فاذا استشعر في خصمه انه بمنزله البهايم
صار هذا الاستشعار منه طريقاً الى ضبط نفسه الغضبيه وذمها فان اذا
موذي بغير سفه فاذى في ذلك من الاذى الى حال الغضبيه انف ايضاً من
الغضب مع استشعاره ان الغضبان والبهيمه سوا فيعدل حينيذ الى مقابله
موذيه بما تقتضيه الراي من حيث لا يظهر فيه غضب ولا سفه ن
وينبغي لمحب الكمال ايضاً ان يعود نفسه محبه الناس اجمع والتودد اليهم والتحنن
عليهم والرافه بهم والرحمه لهم فان الناس قبيل واحد متناسبون يجمعهم الانسانيه
وحليتهم قوه الالاهيه هي في جميعهم وفي كل واحد منهم وهي النفس العاقله وبهذه
النفوس صار الانسان انساناً وهي اشرف جزيي الانسان اللذين هما النفس
والجسد فالانسان بالحقيقه هو النفس العاقله وهي جوهر واحد في جميع الناس
فالناس كلهم بالحقيقه شي واحد وبالاشخاص كثيرون واذا كانت نفوسهم
واحده فالموده انما تكون بالنفس فواجب ان يكونوا كلهم متحابين متوادين
وذلك في الناس طبيعه لو لم تعقهم النفس الغضبيه فان هذه النفس يحبب

لصاحبها التراس فيعود صاحبها الكبر والاعجاب والتسلط على المستضعفين واستصغار
الفقير وحسد الغني وذوي الفضل فتنشب من اجل هذه الاسباب العداوات وتتاكد
بينهم البغضا فاذا ضبط الانسان نفسه الغضبيه وانقاد لنفسه العاقله صار
الناس كلهم احبابا واخوانا فاذا اعمل الانسان فكره راى ان ذلك احسن لان الناس
اما ان يكونوا فضلا او نقصا فالفضلا يجب عليه محبتهم لموضع فضلهم والنقص يجب
عليه رحمتهم لموضع نقصهم فيحق لمحب الكمال ان يكون محبا لجميع الناس متحننا عليهم رووفا
بهم وخاصه الملوك والرؤسا فان الملك ليس يكون ملكا ما لم يكن محبا لرعيته رووفا بهم
وذلك ان الملك ورعيته بمنزله رب الدار واهل داره وما اقبح برب الدار ان
يبغض اهل داره ولا يتحنن عليهم ويحب مصالحهم ن

وينبغي لمحب الكمال ان يجعل همته فعل الخير مع جميع الناس وانفاق ما يفضل من ماله فيما
يبقى له الذكر الجميل بعد موته ويحترز من فعل الشر فانه اذا جاشت نفسه علم ان
من يفعل الشر فانما يفعله لخير يعتقد انه يصل اليه بذلك الشر وربما كان
غالطا وربما كان مصيبا فاذا علم ان الامر على هذه الصفه كان الواجب ان يطلب الخير
الذي تقدمه من طريق الشر اذ كان هو الغرض المطلوب لا فعل الشر واما ان
كان يشره لشفا غيظ لحقه فيعلم انه اذا سكن غيظه وجد ذلك المقصود
بالشر غير مستحق لذلك الفعل فيعلم ان الشر قبيح وخاصه بمن قد جمع الفضايل الا ان
يكون ذلك الشر تاديبا على جرم او اقتصاصا من جاني فان هذه الحال مستحبه محموده
بل لا تعد شرا لان ذلك الشر انما يصل الى الجاني فقط ويكون منه نفع عام لجميع الناس
بان يرتدع به امثاله من الجناه فيكون المنفعه فيه اكثر من المضره فمن اجل ذلك
لا يعد شرا فاذا اعتاد الانسان فعل الخير والفه وتجنب الشر واستوحش
منه انف من الاخلاق المكروهه التي تعد شرا كالحسد والحقد والبهت
والخديعه والملق والنميمه والغيبه والوقيعه بامثال هذه العادات فاذا
نظر العاقل المحصل فيها علم انها غير مجديه عليه نفعا وهي مع ذلك تشينه
وتقبح صورته فاذا كان محبا للتمام مستشرفا للكمال كان واجبا عليه تجنب
هذه الاخلاق ن

وينبغي لمحب الكمال ان يعتقد انه ليس شي من العيوب
والقبايح خافيا عن الناس فان اجتهد صاحبها في سترها فلا يطمع نفسه في ارتكاب فعل
قبيح يظن انه يكتم عن الناس حتى لا يقف عليه احد ويجب ان يعلم ان الناس

بالطبع مولعون بتتبع عيوب الناس وتعيرهم بها وذلك في الناس غريزه والسبب
فيه ان الانسان ما لم يبلغ التمام فليس يخلو من نقص يعاب به ويسوءه ان يكون غيره
افضل منه فهو يسر ان يكون الناس كلهم نقصا ليساووه في النقص او يخلو دونه
فهو ابدا يتتبع معايب الناس ويعيرهم بها ليرى الناس انه افضل ممن فيه ذلك العيب
ويسعر نفسه ايضا ذلك ليطيب بما فيها من العيوب فليس شي من العيوب يخاف
عن الناس وان اجتهد بستره وقد يظن كثيرا من الملوك والروسا ان عيوبهم
مستوره عن الناس غير باديه وذلك لموضع هيبتهم وعظم سطوتهم يستشعرون
ان حاشيتهم وخواصهم لا يجسرون على اظهار اسرارهم ان وقفوا على شي منها
وهذا غايه الغلط لان خواص الملك وحاشيته كما انهم عنده ثقات امنا كذلك
لكل واحد منهم خاص وثقه يخرج اليه باسراره والذي لا يستر الانسان عن اسرار نفسه
فمحال ان يستر عنه اسرار غيره وهذه الحال طريق الى انتشار معايب الملوك
التي يظنون انها مستوره والعله في ظنهم ان عيوبهم مستوره هو انهم لا يسمعون
احدا يذكرها ولا احدا يشنع عليهم بها فيظنون انها خفيه فاذا احب الانسان
ان يعلم ان عيوبه غير خافيه فليعد الى نفسه فينظر هل يعرف لاحد عيبا كان
ستره ويخفيه فانه يجد للناس عيوبا كثيره قد اجتهدوا في سترها وحرصوا على صونها
ومنهم من يظن انها خفيه ومنهم من يعلم انها قد انتشرت بعد الستر فاذا علم انه
عارف باسرار كثيره من الناس كانت مستوره فالواجب ان يعتقد ان عيبه غير
خاف ولا منكتم وان الناس يعرفون من عيوبه اكثر مما يعرف من عيوبهم فان
ينبغي لمن احب الكمال ان يعتقد ان عيوبه ظاهره وان اجتهد في اخفايها وليس
تام من عرف له عيب ولا طريق الى التمام الا باجتناب جميع العيوب بالكليه
والتمسك بالفضايل في سائر الامور وهذه الرتبه غايه تمام الانسانيه
ونهايه الفضيله البشريه وواجب على كل انسان الاجتهاد في بلوغها واستفراغ
الوسع في الوصول اليها لان التمام مطلوب لذاته والنقص مكروه لعينه
فاحق الناس بطلب هذه المرتبه واولاهم بالتمحل لبلوغ هذه المنزله الملوك والروسا
لان الملوك والروسا اشرف الناس واعظمهم قدرا وما اقبح بالشريف العظيم
القدر ان يكون ناقصا فالملوك اذا ينبغي ان يكونوا اشد الناس حرصا على بلوغ
الكمال لان الكامل من الناس الجامع للفضايل مترتب بالطبع على الناقص من

الناس والانسان التام رئيس بالطبع فاذا كان الملك تاماً جامعاً لمحاسن الاخلاق
محيطاً بجميع المناقب كان ملكاً بالطبع فاذا كان ناقصاً كان ملكاً بالقهر ن
وما اولى بالملك ان يرغب في الرياسة الحقيقية لا في التي بالقهر والشرف الذاتي لا
ما هو بالوضع فالواجب ان يصرف الملك همته الى اكتساب الفضايل واقتناء المحاسن
ويطلب الغاية من المكارم ويستصغر الكثير منها حتى يحوز جميعها ولا يرضى بالنهاية حتى
يزيد عليها فانه ان رضي برتبة فوقها رتبة لم يصر ابداً الى التمام وان ابعد الناس من
رضي لنفسه بالنقصان واذا طلب الملك الكمال فاول ما يجب ان يعتاده عظم الهمة
فان عظم الهمة يصغر في عينه كل رذيلة ويحسن له كل فضيلة واذا عظمت همة الملك
سلم من الاعجاب بملكه وراى ان نفسه وهمته اعظم قدراً من ان يستكثر ذلك الملك واذا
احتقر الملك ملكه الذي به عزه وعظمته طلب لنفسه ما يعظمها بالحقيقة وليس يعظم
النفس الا بالفضايل ثم ينبغي له ان يكره الملق ويبغض المتملقين وينهاهم عن ملقته به
ومن اول امره ان يتعرف عيوبه حتى يمكنه توقيها والتحرز منها وهذا في الملوك اصعب
لان الانسان بالطبع يخفى عليه كثير من عيوبه فالذي يخفى على الملوك اكثر لاعجابهم بمحاسنهم
وعظم مرتبتهم وايضاً فان الرعية والسوقة يبكتون بعيوبهم ويعيرون بها فهم يعرفونها
والملوك لا يجسر احد على [illegible] ولا يقدم احد على نصحهم وتنبيههم على عيوبهم لان
الناس اجمع يعتمدون التقرب الى الملوك وتملقهم فلا يقولون لهم الا ما يحبون ليبلغوا
الحظوة عندهم فعيوب الملوك ابداً خفية عنهم فينبغي للملك اذا احب ان يتنزه
من العيوب ويتطهر من دنسها ان يتقدم الى خواصه وثقاته ومن يسكن الى عقله
وفطنته من ندمايه وحاشيته فيامرهم ان يتفقدوا عيوبه ونقايصه ويطلعوه
عليها ويعلموه بها وينبغي له ان يتلقاه من يهدي اليه شيئاً من عيوبه بالبشر والقبول
ويظهر له الفرح والسرور بما اطلعه عليه بل يستحسن منه ان يجيز الذي يطلعه
على عيوبه اكثر مما يجيز على المديح فالثناء الجميل ويشكر من ينبهه على النقيصة ويحمله منه
بفعله فانه اذا لزم هذه الطريقة وعرف بها تسرع اصحابه وخواصه الى تنبيهه
على عيوبه واذا نبه على ما فيه من النقص انف منه واستشعر ان اوليك
يشعرون به ويستصغرونه من اجله فلم يلبث حينيذ ان يأخذ نفسه بالتنزه
من العيوب ويطهرها على الخلاص من دنسها واذا فعل ذلك وتوفر على اقتناء
الفضايل والزم نفسه التخلق بالمحاسن ولم يرض من منقبة الا بغايتها ولم

ولم يقف عند فضيلة الا وطلب الزيادة عليها فاجتهد فيما يحسن سياسة نفسه
عاجلا وبقي له الذكر الجميل آجلا لم يلبث ان يبلغ الغاية من التمام ويرتقي الى النهاية
من الكمال فيحوز السعادة الانسانية والرياسة الحقيقة ويبقى له حسن الثناء مؤبدا
وجميل الذكر مخلدا فقد ابنا عن صفة الانسان التام الجامع لمحاسن الاخلاق والطريقة
التي يؤدي بها الى هذه الرتبة ويحفظ عليه هذه المنزلة وقد قدمنا ما يجب تقديمه
من سياسة الاخلاق وتهذيب النفوس مما اولا من نظر في هذا القول وتصفحه
وفهم مضمونه وتدبره ان ياخذ نفسه باستعمال ما تبين من فضوله وتسويس
اخلاقه بالطريق التي تبين في تضاعيفه ويجتهد كل الاجتهاد في تكميل نفسه ويستفرغ
غاية الوسع في طلب تمامه فما اقبح النقص بالقادر على التمام والعجز بالمتمكن
من الكمال وهذا حين ختم القول في الاخلاق والحمد لله شكرا لمواهبه
وهو حسبي توكلا عليه وعلما بالرجوع اليه ن

تمت رسالة سياسة النفوس
لثابت بن قرة الحراني
والحمد لله رب العالمين وهو معتمدي

رسالة تتضمن اداب وحكم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه استعين

ادب الدين قبل الدين من لا ادب له لا دين له اشرف الغنى ترك المنى
من عرف تصرف الايام لم يغفل الاستعداد البخل جلباب المسكنة حسب
الخلائق الوفا المودة قرابة مستفادة الطمانينة قبل الخبرة ضد الحزم
البغي اول مدة القطيعة لا تامنن ملولا وان تحلى بالصلة ليس في البرق اللا
مع مستمتع لمن يخوض الظلمة وصول معدم خير من جاف مكثر فقد الثقة من
اخوانك قطع عضو من اعضائك الوعظة كهف لمن وعاها عجب المرء بنفسه احد
حساد عقله من اطلق طرفه كثر اسفه من احب ولا يعرف فانما يمازح نفسه
من حصن شهوته صان قدره مع الفراغ تكون الصبوة الخلاف يهدم الراي
القدرة تنسي الحفيظة من نال استطال في تقلب الاحوال معرفة جواهر

الرجال الاذي يجلب الغلا   الشر عصمه من التهمه   العقل صديق مقطوع
والهوى عدو متبوع   راكب العجله مشرف على الكبوه   الحسد للصديق من سقم الموده
قل ما تصدق الامنيه   اكثر مصارع العقول تحت بروق المطامع   ان اخو العز من التحف
بالقناعه   المخذول من كانت له الى الناس حاجه   لا بذل اعظم قدرا من المساعده
الهجران يكسبك عقوبه القسوه   التواضع يكسوك المحبه   في كل طرفه حسره   الحزم الوقوف
عند الشبهه   حسب الشرور تكون التنغيص   يجي القدر بنبق الحذر   ابن ادم عرض
الدول   مده الابد تمضي باليوم وغد   مضى امسك وعسى غدا لغيرك   ورب هالك
قبل انقضا يومه   القلب يهزي ونحاكه ترك الطمع   في سعه الاخلاق كنوز الارزاق
اخر نفسك القنوط واحسن الظن بربك   يسهل لك ما استصعب من رزقك
المصايب مقسومه بالسويه بين البريه   وكل منتظرات ودان بعد الموت كامن بالرصد
من لك بالاقاله عند ورود داهيه   من اشرف خصال الكرم غفلتك عما تعلم   تجرع مضض
الحلم يطفي نار الغضب   من يقدم حسن النيه نصره التوفيق   اللطافه في الحيله اجدى
من الوسيله   لا تخرجن جازما حتى تعلم بعض ما تعلم   لحر القصد يخف عليك الفوت
كل الناس مستزيد وراض عن عقله   والعاقل من اتهم رايه ولم يثق بكل ما سولت له نفسه
والجاهل لا يعرف تقصيره ولا يقبل من النصح له   المنقوص مستور عنه نقصه ولو عرف
زياده غيره عليه لتقطع حسرات   بتقدير اقسام الله جل وعز لعباده في الارزاق اعتدل
وزن العالم وتمت هذه الدنيا لاهلها   ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض
واستغنى بعضهم عن بعض وفسد المعاش وبطل التسخير   دنياك اهلها وفلك الذي انت
فيه   وانما عمرك انفاسك وعليها رقيب يحصيها الا نفاد   والشهوات اعظم ادوا الانسان
واكثر علاجها الحسم   من سامح نفسه فيما تحب منه تعب جوارحه وبعد حظه من الراحه
الحريص اسير مهانه لا يفك اسره   من تحلى بالقناعه فقد استحق الصيانه   لا تطمع في كل
ما تسمع   ليس يسرو يوم العسير   استر سوءه اخيك لما تعلم فيك   احق الناس
بالرضا من عرف نقص الدنيا   حوايج الدنيا تنهك القوى والابدان   من رزق
القناعه صحبته المهابه   ما اظهر العجب المحاسن واثبته للمساوي   حسن الخلق خير
قرين   والادب خير معين   لا مال اعود من عقل ولا فقر اشد من جهل   ولا ظهر
اوثق من مشوره   خمول الذكر اسنا من الذكر الذميم   الصيانه راس المروه
العجله اخت الندامه   الانقباض يكسبه القطيعه   من استغنى كرم على اهله

من استبد برايه كان من الصواب بعيدًا من اعجب برايه لم يشاور ومن لم يشاور فهو الدهر
عاثر ليس لمعجب راي ولا لمتكبر صديق ولا خير العلم او فاسكت تسلم لا فايدة افضل من التوفيق
من استقبل الامور ابصر ومن استدبرها تحير ليس كل من طلب وجد ولا كل من توقا نجا
رب بعيد اقرب من قريب الام اللوم البغي عند القدرة قطيعة العاقل خير من صلة الجاهل
ما اقرب النقمة من اهل البغي راس الدين صحة اليقين تمام الاخلاص اجتناب المعاصي
سل عن الرفيق قبل الطريق وعن الجار قبل الدار اقبل عذر من اعتذر ابذل لاخيك ما تمكن
حاجته اليك اطع عصاك وان عصاك وصله ان جفاك عود نفسك السخا
وعودها من كل خلق اكرمه نعم الطارد للهم التقى لا خير في لذة تعقب ندمًا
العاقل من وعظته التجارب عاقبة الادب المطيعة المتقي ميت وان كان في منازل
الاحيا والمحسن حي وان كان في منازل الاموات عليك باخوان الصدق فانهم
زينة في الرخا وعدة في البلا لا تعادين احدًا فانك لن تخلو من عداوة عاقل او جاهل
فاحذر حيلة العاقل وشر الجاهل خصلتان تجمعان الكرم انصاف الناس من نفسك
ومواساة الاخوان من مالك عز المومن غناه عن الناس القناعة مال لا ينفد
الناس اهل العلم ومن يقوم بحوائج الناس والملوك الزهاد والسفلة من باع دينه
ما حمدت نفسي على ظفر اسداه الله بحجر ولا لمتها في مكروه ابتداتها بحزم كم مستقبل يومًا
لا يجمله ومنتظر غدًا لا يبلغه اسقم من حرص بالقنوع كم سقم من عدول بالقصاص
لا يستحق الرجل الثنا والحمد الا بعد الايثار على نفسه ومغالبة الشهوة وكظم الغيظ
بالحلم اجعل عقلك امينك على خصالك ليعرفك ما تعمل به ثم انظر ما تحمده من
غيرك فاقبله وما تذمه من سوال غلا ترض به ولا تانس بحقي من عيوبك ولم ينتشر
عنك فان انسك بذلك ضراوة على المعاودة انما يبقى الشرف الاول لمن يانف وقد مثله
وصف حكيم رجلا فقال كان لا يرى الافتخار لصواب كان منه ولا المباهاة برايه
ويوجب شكر من نبهه على عيوبه اذا كان مخفيا وكان يحب التواضع ويوثر البشاشة
ويحض على التودد للناس ولا يحضر عدوه الا بما يجب ويقول فعل الحسنات عادة
من بالغ في الخصومة ظلم ومن قصر فيها ظلم ولا يستطيع ان يتقي الله من خاصم
قد ضاقت الاوقات وقرب انقطاع الانفاس وانما انتم في بقايا فساد الدهر ولا امر
اسرع من طرف العين من لم ينتهز الفرصة في وقتها لا مكان لحقه الندم في وقت الوجود
من علم النعم عن الله تبارك وتعالى فيما وعظه لم يحتج ان يستجلب موعظة حكيم

احاكـ

من لم يعرف حسن ما اوتي جهل موضع الشكر من لم يفهم ان من عطايا الله عز وجل المنع فهو جاهل بعطاياه ن

اذا طالبتك النفس يوما بشهوة وكان عليها للقبيح طريق
فدعها وخالف ما اشتهته فانما هواك عدو والخلاف صديق

كان لمحمد بن الحسن صديق تاليه اضافة ثم ولي عملا فاثرى وانصرف منه نقصده محمدا متيسلما عليه فراى منه تغيرا فكتب اليه

لئن كانت الدنيا اناتلك ثروة فاصبحت ذا يسر وقد كنت ذا عسر
لقد كشف الاثراء منك خلايقا من اللوم كانت تحت ستر من الفقر

الصبر على اخ تعتب عليه خير من اخ تستانف مودته منع الجميع ارضى للجميع ولم يرد قايله به البخل وانما اراد ان يعذب عليه ان يعم لمن يحب ان يخص ن
وهو هذا ما حكي عن الاصمعي انه كان يقول لو قسمت في الناس الف درهم كان اكثر الاذى من لو احد بها فيهم ن وكان سهل بن هرون بن راهون الكاتب الميساني كاتبا شاعرا بليغا وله كتب تدل على بلاغته وحكمته فيها كتاب يسميه عفره ولعله يعارض به كتاب كليله ودمنه وله كتاب في وصف سيرة المامون كثير المحاسن وله شعر كثير ن وعمل رساله يمدح فيها البخل ويفضله على السخا وهو من نهايه البلاغه ان يجعل الباطل حقا والحق باطلا بتحسين الالفاظ وتسخير المعاني وكان يقول التهنيه على اجل الثواب اولى من التعزيه على عاجل المصيبه ن
كتب الفضل بن الربيع الى الحسن ابن سهل انما رغب في الدنيا الكرام للقدره على اكتساب المكارم واتخاذ الصنايع وارجو ان يكون رغبتك في ذلك على قدر النعمه عليك

تمت الملح الادبيه ولواحقها بمعونه
الله تعالى ولطفه لا اله الا هو فله الحمد وكلا

يتلو ذلك مقاله الحسن بن سهل
بن الشيخ بن غالب في اصناف الاخبار التي يجب
بها كثره ايها يجب العدول عن التصديق
به وايها يجب التصديق به وايها
يجب ان يتوقف عن التصديق به

الله استكفي وبه استعين فهو حسبي كافيا ومعينا ن

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين

قول الحسن بن سهل ابن الشيخ غالب
في الاخبار التي يخبر بها كثيرون قال

لما تردد بيني وبينك ايها الاخ العزيز وجود النظر اطال الله لي بقاك من الكلام
والخوض الكثير في الاخبار التي يخبر بها كثيرون وايها يجب التصديق به لا محالة وايها
ليس يجب التصديق به لا محالة احببت ايدك الله ان اثبت ذلك لك فعملت ما اختره
من ذلك توخيا لمرضاتك فيه واثبت ما قدرت على اثباته في هذا المعنى ولعل ذلك يسير
من كثير يجب ان يتكلم به في الاخبار وبالله استعين وعليه اتوكل فهو حسبي كافيا ومعينا
فاقول انه قد اختلف اهل النظر في التصديق والتكذيب بالاخبار التي يخبر بها
كثرة فقال قوم ان كل خبر يخبر به كثيرون يجب التصديق به لا محالة وقادهم الى
هذا الراي ما وجدوه من اخبار يخبر بها كثرة ويعلم انها صادقة فيما يخبر به فوجب ذلك
التصديق بتلك الاخبار لا محالة كالاخبار عن البلدان ن وبالجملة الاخبار التي
لا يحسن بذي عقل العدول عن التصديق بها وقال اخرون انه ولا شي من الاخبار التي يخبر بها
كثرة يجب التصديق به وقادهم الى هذا الراي ما وجدوه من اخبار
يخبر بها كثيرون يقضي العقل ببطلانها وقال اخرون ان بعض الاخبار التي يخبر
بها كثيرون يجب التصديق به لا محالة وغرضي في هذا القول ان اتبين اي هذه الفرق
الثلث مبطل وايها محق والله الهادي الى حل حقيقة البادي بنفع جميع الخليقة
استعين وعليه اتوكل فهو حسبي ونعم الوكيل فاقول اما القول بان
كل خبر يخبر به كثير يجب التصديق به لا محالة فهو قول فاسد ويتبين فساده اما اولا فانه
يوجب على قايله القول بتفضيل انسان ما وترذيله معا وذلك انك اذا رجعت
الى امة ما وجدتها تخبر عن رييسها باخبار تتضمن فضايل تنسبها اليه فيجب ان
تقول في رييسها هذا انه فاضل لقوله بان كل خبر يخبر به يجب التصديق به لا محالة
واذا رجعت الى امة اخرى مخالفة لتلك الامة في فضل ذلك الرييس وجدتها
تخبر عن ذلك الانسان بعينه باخبار تتضمن رذايل تنسبها اليه فيجب على هذا ان يقول
في هذا الانسان انه رذل لقوله بان كل خبر يخبر به كثرة يجب التصديق به لا محالة
فيجب على القايل بان كل خبر يخبر به كثرة يجب التصديق لا محالة ان يقول بتفضيل

هذا الانسان وتزذيله معا وهذا محال لزم القايل بان كل خبر خبر به كثرة وجب التصديق به لا محاله فهذا القول اذاً محال مثال ذلك انك اذا رجعت الى امة اليهود وامة النصارى الموافقة لليهود في تفضيل موسى وان كانت اليهود خالفت النصارى في تفضيل عيسى ابن مريم وجدتهما تنسبان الى موسى من الفضايل ما هو مستفيض انهما نسباها اليه ولجاز نعلم ان امة النصارى اخذت القول بالفضايل والاعاجيب المنسوبة الى موسى من الكتب المعروفة عندهم بالعتيقة وهي التوراة وكتب الانبيا الاان السلف الذي كان على عهد موسى وعصر على عهد اصحاب عيسى ابن مريم كالروم والنوبة واليونانيين والحبشة وباقي امم النصارى تقال انه خلفه قبل بخبره شيا من ذلك وانما صدق بما صدق به من ذلك اما صدق بقول عيسى ابن مريم وعيسى ابن مريم واصحابه اخبروه بان ما تضمنه هذه الكتب هو حق يصدق بالامور المنسوبة الى موسى لان تواريخ الروم والنوبة واليونانيين والحبشة وباقي امم النصارى تضمن ذكر شي من اخبار موسى اوالاعاجيب المنسوبة اليه فليرجع الى كلامنا من حيث فارقناه ونقول واذا رجعت الى امتي المجوس والصابه وجدتهما تنسبان الى موسى ما هو مستفيض انهما نسباها اليه حتى انهما اخبران بان تواريخهما تتضمن ان فرعون هذا الذي كان موسى على عهده بمصر بقي بمصر منذ هرب موسى الى البرا المعروف بالتيه بسبع سنين وسنه فقولها بان الامتان بان المخبرين عن موسى بالفضايل يقولون ان موسى قال ان فرعون هذا وجنده غرقوا في البحر عند اخذ موسى بني اسرايل واخراجه اياهم الى التيه فقالت امتا المجوس والصابه ان موسى هذا قد يريد في خبره هذا الى غير ذلك من الرذايل نسبوها الى موسى مما عون ان تواريخهم تضمنها فقد لزم القايل ان كل خبر يخبر كثرة يجب التصديق به القول بتفضيل موسى وتزذيله معا وكذلك اخذ امم النصارى الخبر عن عيسى ابن مريم اخبارا تتضمن تفضيله نسبها اليه وتجد امم المجوس والصابه واليهود تنسب اليه من الرذايل ما هو مستفيض انها نسبتها اليه اولها ما يقال حسن الفطانه لا يعرف له اب ولذلك نسب الى امه

ومما تقول اليهود خاصة فيه من انه لما كبر علم من بيت المقدس اسما من اسما الله جل وعز وشق لحمه وخباه فيه قالوا وكان يظهر به اعاجيب قالت اليهود وانا تلطفنا في التمكن منه فحبسناه قالوا فاظهار ذلك الاسم منه فلم يظهر منه بعد ذلك شي من الاعاجيب البته قالوا فحبسناه نحتا منه فاخذناه وصلبناه

وقلنا فيجب على هذا الانسان القول بتفضيل عيسى ابن مريم لان كثرة تخبر عنه بفضايل
كثيرة ويجب عليه ايضا القول برذيله لان كثرة تخبر عنه برذايل كثيرة فقد لزم
القايل ان كل خبر خبر به كثرة يجب التصديق به لا محالة القول بتفضيل عيسى ابن
مريم والقول برذيله معا واما ثانيا فانك اذا سالت امتي المجوس والصابه
قالا انهما اهل مصر تواريخهما ذكر شي من الاعاجيب المنسوبة الى موسى فاظهار ان عنه ارض
مصر وغيرها الجاري على الانفراد وعلى الاجماع ان تواريخهما لا تتضمن ذكر شي منها
البته فنقول قايل انه ان جاز من امتي المجوس والصابه وهما امتان مختلفتان
لم تجمع كلمتهم قط رييس واحد ان يتواطوا على كتمان هذه الامور العظام المنسوبة الى
موسى وقد كان لها اصل فالاولى والاحرى ان يجوز من القوم الذين قد راسهم رييس
واحد وجمع كلمتهم ان يتواطوا في الاخبار بامور لا اصل لها الا انه قد جاز من
امتي المجوس والصابه وهما امتان مختلفان لم تجمع كلمتهم قط رييس واحد ان تواطوا
على كتمان هذه الامور العظام المنسوبة الى موسى وقد كان لها اصل فواجب
اذا ان يكون الاولى والاحرى ان يجوز من القوم الذين قد راسهم رييس واحد وجمع
كلمتهم ان تواطوا في الاخبار بامور لا اصل لها وظاهر ان هذا يوجب الشك في خبر
الكثرة الناقلة لاخبار موسى وقد لزم القايل ان كل خبر خبر به كثرة يجب التصديق
به لا محالة والتصديق بخبر خبر به كثرة قد ظهر من امره انه يجب التشكك فيه فخبر نا
خبر به كثرة يجب التشكك فيه بحسب هذا البيان ويجب التصديق به لا محالة بحسب الراي
نفسه فواجب اذا التشكك في هذا الخبر والتصديق به لا محالة معا وهذا محال
لزم القول بان كل خبر به كثرة يجب التصديق به لا محالة واما ثالثا فانك تجد اخبارا
يرويها امم كثيرة يوجب العقل ببديهته بطلانها كالقول بان فلانا سرق اسما من
اسماء الله عز وجل وشق فخذه وخباه فيه وان الاسم طار من فخذه لما جلس وما جانس
هذا من الاخبار التي يردها العقل ببديهته فيجب على القايل ان كل خبر خبر به كثرة
يجب التصديق به لا محالة ان يصدق هذه الاخبار مع ان العقل ببديهته يوجب بطلانها
وهذا ايضا محال لازم للقول بان كل خبر خبر به كثرة يجب التصديق به لا
محالة فهذا القول اذا محال وظاهر انه اذا كان احد نقيضين محالا فيجب
ضرورة ان يكون الاخر منهما حقا لا محالة فيجب اذا ضرورة ان نصدق القول بان
ليس كل خبر خبر به كثرة يجب التصديق به لا محالة واما رابعا فغلط القايل

لهذا القول وهو ان كل خبر يخبر به كثير يجب التصديق به لا محالة ظاهر وذلك انه
من قبل انه وجد اخبار ما يخبر بها كثير يجب ان يصدق بها لا محالة حكم على كل خبر يخبر
به كثرة انه لا محالة له ففعل الحكم من جزئي الى كلي كمن يجد انسانا ابيض فحكم بان كل انسان
ابيض وغلط هذا ظاهر كذلك يكون غلط من وجد اخبارا ما يخبر بها كثرة يجب ان
يصدق بها لا محالة فحكم ان كل خبر يخبر به كثرة لا محالة ظاهر ايضا ن
فاما القول الثاني وهو ولا شي من الاخبار التي يخبر بها كثرة يجب ان يصدق به فهو قول
يوجب على قايله ان لا يصدق بان في العالم صقعا يقال له الصين ولا وانه قد كان
في العالم ملكا يقال له الاسكندر الى غير ذلك من التكذيب باخبار مستفيضة لا يحسن
بذي عقل عارف باستفاضتها على الوجه الذي هي به مستفيضة التكذيب بها بل
يجب عليه البدار الى التصديق بها واذا بطل السلب الكلي القايل ولا شي من
الاخبار التي يخبر بها كثرة يجب التصديق به فيجب ان يثبت نقيضه ونقيضه هو ان بعض
الاخبار التي يخبر بها كثرة يجب ان يصدق به وغلط القايل بانه ولا شي من الاخبار التي
يخبر بها كثرة يجب التصديق به ظاهرا وذلك انه وجد يخبر ما يخبر به كثرة كذبا
فحكم على كل خبر يخبر به كثرة انه كاذب ففعل ايضا هذا الحكم من جزئي الى كلي ن
فنقول الان انه قد استقر الامر على صدق السلب الجزوي القايل انه ليس كل
خبر يخبر به كثرة يجب التصديق به لا محالة لكذب الايجاب الكلي القايل ان كل خبر يخبر به كثرة يجب
التصديق به لا محالة واستقر الامر ايضا على صدق الايجاب الجزوي القايل ان بعض الاخبار التي يخبر
بها كثرة يجب التصديق به لكذب السلب الكلي القايل انه ولا شي من الاخبار التي يخبر بها كثرة يجب
التصديق به واذا كان هذا هكذا فظاهر ان يختلج الى التدبر حتى يصح بذلك اي صنف من اصناف
الخبر الذي يخبر به كثرة يجب التصديق به لا محالة واي صنف من اصنافه ليس يجب التصديق
به لا محالة ن فاقول ان الخبر الذي يخبر به كثرة ينقسم بحسب ما هو مستفيض
شايع وغير ما هو مستفيض شايع الى ما هو مستفيض عند امم كثيرة يعلم من حالها في الاخبار
به انه لا يثبت به على القصد الاول شيئا يروم اثباته به ولا يبطل به ايضا على القصد
الاول شيئا يروم ابطاله به وانما يعرض ان يثبت به شي او يبطل به شي وهذا الخبر يجب
على كل عاقل عالم بان هذه الخبر هذا حكمه ان يصدق به واما ان لا يكون مستفيضا
عند امم كثيرة بل عند امة واحدة او امتين يثبت به على القصد الاول شيئا تروم اثباته
به او يبطل به على القصد الاول شيئا تروم ابطاله به لا انه يعرض من الاخبار به اثبات

شي او ابطاله وهذا يجب على كل عاقل عالم بان هذا الخبر هذا حكمه ان يتوقف عن التصديق به
دانه لا يؤمن ان يكون قد حمل هذه الامة او الامتين اسبابها لاثبات ما تريد اثباته او ابطال
ما تريد ابطاله على افتعال ذلك الخبر والساعي في ان يثبت شيئا يروم اثباته به او ابطال
شي تروم ابطاله فلتحرز به من غير ان يكون قد كان الامر على ما اخبرت به ن
فان قال قايل انه اذا كانت الامة او الامتان كثرة لا يجوز عليها التواطو فيجب التصديق
بخبرها سوا ان تصدقه شيئا تروم اثباته او شيئا لن تبطل به شيئا يروم ابطاله به
فنقول اما اولا فانه ليس السبب الموجب للتصديق بالخبر هو انه يخبر به كثرة لا يجوز عليها
التواطو بل السبب الموجب للتصديق بالخبر هو ان المخبر به واحدا كان او غير الحال ان لا يتهم او ان لا
يتهموا بالتزيد فيما اخبر او يخبروا به الا ترى انا قد نصدق الواحد فيما اخبرنا به اذا
كان بحيث لا نتهمه بالافتعال فيما اخبر به كواحد من الانبيا عليهم السلام فقد ظهر هذا
الكلام ان السبب الموجب لان نصدق بالخبر هو ان المخبر به واحدا كان او كثيرا هو انه لا
يتهم او لا يتهموا فيما اخبر او اخبروا به بالتزيد فيه ن واما ثانيا فانه وان كانت
هذه الكثرة قد قيل فيها انه لا يجوز عليها التواطو وسلم هذا فقد يجوز ان يكون ذلك
الخبر الذي اخبر به هذه الكثرة سماعها على طريق السامع وهذا بان يكون هذا ابتدا
هذا الخبر واحدا من الامة وشعر الناقلون بان هذا الخبر يسند شيئا يريدون اثباته
او يبطل شيئا يريدون ابطاله به فيخبرون بذلك الخبر وهذا يدخل في صنف اخر
من اصناف الاخبار وهو الذي يكون في الاصل ضعيفا ويقوى وهذا سنذكره عن
قرب فقد ظهر من كل واحد من هذين الوجهين بطلان القول بانه اذا كانت الامة
او الامتان كثرة لا يجوز عليها التواطو واخبرت بخبر ما فيجب التصديق بخبرها بل يجوز
التصديق بخبرها اذا بريت من جميع اسباب التهمة فيما تخبر به فاما ان وجد فيها ولو سبب
واحد من اسباب التهمة فيما تخبر به فواجب الا نصدق فيما تخبر به واحد اسباب التهمة
فيما تخبر به الكثرة وهو التعصب لمن تخبر عنه او التعصب على من تخبر عنه فقد ظهر
بهذا الكلام انه متى كان المخبرون مع كثرتهم متعصبين لمن يخبرون عنه او متعصبين عليه
او يتهمون بذلك فواجب ان يتهموا فيما يخبرون به ولذلك لا يجب التصديق بخبرهم
اللهم الا ان يوجب دليل عقلي يدل على صحة خبرهم ونقسم الخبر الذي تخبر به الكثرة ايضا
بحسب قوة اصله وضعف اصله الى ما هو في الاصل قوي بان يخبر به كثرة لا يوجد
فيها ولا سبب واحد من اسباب التهمة بالتزيد والافتعال فيما تخبر به وهذا

اما ان يبقى على قوته وهذا يجب على كل عاقل عالم بان هذا الخبر هذا حكمه ان يصدق به واما
ان لا يبقى على قوته ولا ضعف وهذا اما ان يعلم انه قد كان في الاصل قويا وضعف
وهذا الخبر ايضا التصديق به واما ان لا يعلم انه قد كان في الاصل قويا وضعف وهذا
اما ان يوجد دليل عقلي يدل على صحته فان وجد دليل عقلي يدل على صحة هذا الخبر فواجب
على واجد ذلك الدليل التصديق لذلك الخبر وان لم يوجد دليل عقلي يدل على صحته
فواجب التوقف عن التصديق به واما ان لا يكون الخبر في الاصل قويا ضعيفا بان الخبر به
قوم لم يوجد فيهم شيب او لم من شب لجور مع ذلك ان يتهموا فيما يخبرون به بالافعال
وهذا اما ان يبقى على ضعفه وهذا الخبر لا يصدق به الا ان يوجد دليل عقلي
يدل على صحته واما ان لا يبقى على ضعفه بل يقوى وينتشر ويصير في اكثر مساعده
الاقطار والاوطان وهذا اما ان يعلم انه قد كان في الاصل ضعيفا وقوي وهذا
يجب ان لا يصدق به ولا يغتر بانتشار فرعه بل يجب ان يرد الى اصله لانه في
الاصل يجب الا يصدق به فكذلك يجب ان يكون فرعه اللهم الا ان يوجد دليل
عقلي يدل على صحته فحينئذ يجب التصديق به واما ان لا يعلم انه قد كان في
الاصل ضعيفا وقوي وهذا فظاهر من امره انه يجب ان يتوقف عن التصديق
به فان وجد دليل عقلي يدل على صحته فحينئذ يجب على واجد ذلك الدليل
العقلي التصديق به وان لم يوجد دليل عقلي يدل على صحته فيجب التوقف عن
التصديق به ويجب ان يعلم ان كل واحد من الاخبار التي هي في الاصل قوية وضعف
قد يجوز ان يخرج من الضعف ويعود الى القوة فان علم من حال هذه الاخبار انها قد
كانت في الاصل قوية فواجب ان يصدق بها بقيت على قوتها او خرجت من القوة
الى الضعف او عادت خارجة من الضعف الى القوة فانه ظاهر من امرها
انه كيف تصرفت احوالها في الخروج من القوة الى الضعف والرجوع من الضعف
الى القوة فواجب ان يصدق بها مع العلم بانها قد كانت في الاصل قوية
وان لم يعلم حالها في الاصل وجدت ضعيفة او قوية فواجب ان يتوقف عن
التصديق بها فان وجد دليل عقلي يدل على صحتها صدق بها والا توقف
عن التصديق بها وكذلك يجري كل امر الاخبار التي تكون في الاصل ضعيفة وتقوى
في انه قد يجوز ان يخرج من القوة الى الضعف وتعود الى القوة فان علم من هذه
الاخبار انها قد كانت في الاصل ضعيفة وقويت فواجب الا يصدق بها

واجري من ذلك كثيرا ان عادت خارجه من القوه الى الضعيف فان امر هذه كيف
تصرف احوالها في التنقل من الضعف الى القوه ومن القوه الى الضعف مع
العلم بانها قد كانت في الاصل ضعيفه موقوف على التصديق بها على ان يوجد
دليل عقلي يدل على صحتها فان وجد والا فظاهر من امرها انه يجب التوقف على التصديق
بها وكذلك يجري امر الاخبار المستفيضة عند امم كثيره يعلم من حالها في الاخبار
بها انها لا تثبت بها شيئا يروم اثباته بها على القصد الاول ولا تبطل بها على القصد
القصد الاول شيئا يروم ابطاله بها وتسميتها وهو ان لا يكون مستفيضه
عند امم كثيره قد يجوز ان ينتقل من الاستفاضه الى استفاضه ومن الاستفاضه
الى استفاضه وهذا يجب ايضا ان يرد الى اصولها ويتدبر امرها بحسب ما قيل
في الاخبار التي هي في الاصل قويه وقسمتها وهي التي هي في الاصل ضعيفه
وظاهر من هذا الكلام ان من وجد خبرا مستفيضا عند امم كثيره لا تقصد بالاخبار
او اثبات شي يروم اثباته على القصد الاول ولا يبطل بالاخبار به شيئا يروم ابطاله
به على القصد الاول ايضا فواجب عليه التصديق به لا محاله فان وجد خبرا
مستفيضا عند امم كثيره لا يوجد فيها ولا بسبب واحد من اسباب التهم فيما الخبر به
وبقي على قوته او خرج من القوه الى الضعف او رجع من الضعف الى القوه فواجب عليه
التصديق به من غير حاجه الى طلب دليل عقلي يدل على صحته هنا علمه بانه في
الاصل قوي واما ما كان من الاخبار قويا او ضعيف ولم يعلم حال اصله و لا
حاله بالجمله وهذا يكون بان لا يعلم حال المخبرين به هل يوجد فيهم سبب
او اكثر من سبب من الاسباب التي تجوز معه او معها بان يتهموا فيما الخبرون
به فواجب الا يصدق به الا بعد وجود دليل عقلي يدل على صحته ن

وهذه تتمه تحصر فيها
ما قيل في الاخبار في الاخبار التي
لا يجز بها كثره ن

هذا الخبر

اما ان يكون
شايعا ذايعا عنه
امم كثيرة يعلم من
حالها في الاخبار
به انها لا تثبت به
شيئا يروم اثباته
به على القصد الاول
ولا يبطل به على
القصد الاول شيئا
يروم ابطاله به وهذا
ظاهر من امره انه يجب
على كل عاقل
عالم بان هذا
الخبر هذا حكمه ان
يصدق به ○

واما ان لا يكون
شايعا ذايعا عند امم كثيرة
بل عند امة واحدة او
او مثين تثبت به على
القصد الاول شيئا تروم
اثباته به او تبطل به على
القصد الاول شيئا تروم
ابطاله به وهذا يجب
على كل عاقل عالم بان
هذا الخبر هذا حكمه ان
يتوقف عن التصديق
به ولذلك يجب ان
لا يحتج به في اثبات شي
ولا في ابطاله اللهم
الا ان يوجد دليل عقلي
يدل على صحته فحينئذ
يجب التصديق به
والاحتجاج به ○

فهذه قسمة الخبر بحسب ما هو شايع ذايع وغير شايع
ذايع ○ وقد يقسم الخبر الذي يجري به كثيرة على نحو
اخر وهو بحسب قوة اصله وضعفه هكذا

والصورة على ما في ظاهر
الورقة ○

هذا الخبر

- اما ان يكون قويا في اصله بان تخبر به كثرة لا يوجد فيهما ولا سبب واحد من اسباب التهمة فيما تخبر به
  - وهذا
    - اما ان يبقى على قوته وهذا يجب على كل عاقل عالم بان هذا حكمه ان يصدق به •
    - واما ان لا يبقى على قوته بل يضعف
      - وهذا
        - اما ان يعلم انه قد كان في الاصل قويا ثم ضعف وهذا يجب ايضا التصديق به •
        - واما ان لا يعلم انه قد كان في الاصل قويا وضعف
          - وهذا
            - اما ان يوجد دليل عقلي يدل على صحته وهذا يجب على واجد هذا الدليل التصديق به •
            - واما ان لا يوجد دليل عقلي يدل على صحته وهذا ظاهر من امره في صحته • انه يجب التوقف عن التصديق به
- واما ان لا يكون في الاصل قويا بل ضعيفا بان تخبر به كثرة يوجد فيهما سبب او اكثر من سبب يجوز معه او معها ان يتهموا فيما يخبرون به الا انه
  - وهذا
    - اما ان يبقى على ضعفه وهذا يجب ان يتوقف به الا ان يوجد دليل عقلي يدل على صحته والامر باق على التوقف
    - واما ان لا يبقى على ضعفه بل يقوى وينتشر ويصير في كثرة مساعي الاقطار والاوطان
      - وهذا
        - اما ان يعلم انه قد كان في الاصل ضعيفا وقوي وهذا يجب الايقاف به ولا يغتر بما يعرض له استفاضته بل يجوز ان يرد الى اصله فكما ان اصله مشكوك في صحته كذلك يجب ان يكون حكم فرعه اللهم الا ان يوجد دليل عقلي يدل على صحته فحينئذ يجب التصديق به والامر باق على التوقف في صحته •
        - واما ان لا يعلم انه قد كان في الاصل ضعيفا ثم قوي وهذا الظاهر بعض امره انه يجب التوقف عن التصديق فان وجد دليل عقلي يدل على صحته فحينئذ يجب على واجد ذلك الدليل العقلي التصديق به • وان لم يوجد دليل عقلي يدل على صحته • فيجب التوقف عن التصديق •

فهذه هي قسمة الخبر الذي نخبر به كثرة بحسب قوة اصله وضعف اصله
وهذا انما كان من الاخبار بحسب الاخبار التي تجوزها العقول فاما ما كان من الاخبار
بحسب الاخبار بالشي هو ظاهر الامتناع فالعقول لا تسلمه وترده بنفس نظرها
وقد ظهر مما قيل ان ثلثة اقسام من اقسام الخبر الذي نخبر به كثرة يجب التصديق بكل واحد منها من غير
حاجة الى دليل عقلي يدل على صحة احدها ما كان منه مستفيضا عند امم كثيرة نعلم من حالها في الاخبار
بما انها لم تثبت به على القصد الاول شيا يريدون ان تثبته به ولا تبطل به على القصد الاول شيا
يرومون ابطاله به وانما يكون كل واحد من هاذين في هذا الصنف من اصناف الاخبار
على القصد الثاني وبطريق العرض اعني ان يعرض من ذلك ان تثبت به شي او اشيا او
تبطل به شي او اشيا وانما زدنا على قولنا نخبره امم كثيرة هي الزيادة
وهي قولنا نعلم من حالها في اخبارها انها لا تثبت به شيئا او اشيا على القصد الاول
ولا تروم ان تبطل به شيئا او اشيا للفرق بين هذه الكثرة وبين اخبار نخبرها كثرة تثبت
بها على القصد الاول ما تريد ابطاله فان هذه يجب ان تتهم فيما تخبر به لانه لا يؤمن ان
يحملها ايثار اثبات ما تريد اثباته او ابطال ما تريد ابطاله على التزيد فيما تخبر فلذلك
زدنا هذه الزيادة والاخر منها ما كان في الاصل قويا وضعف وعلم انه قد كان في
الاصل قويا وقد ينقسم الخبر ايضا بحسب قسمة الامور اذ كان خبرا عن الامور واذا
رجعنا الى الامور علمنا ان منها ما هو ضروري الوجود في نفس ذاته ومنها ما هو ممتنع
الوجود حتى انه لا يمكن ان يوجد البتة ومنها ما هو ممكن الوجود اما ما هو ضروري
الوجود في نفس ذاته فالامور التي تقرر في عقولنا وجوب وجوده على ما هو عليه
فاذا ورد خبر فان هذا الشي الضروري الوجود في نفس ذاته يتضمن انه ليس بموجود
على ما هو عليه فالعقول توجب بطلان هذا الخبر فان كان الشي يعلم انه ضروري
في نفس ذاته ببداية العقول كالحكم بان الكل اعظم من جزوه او كالحكم بان
الاشيا التي كل واحد واحد مساو لشي واحد بعينه هي متساوية فورد خبر يتضمن
ان الكل ليس اعظم من جزوه او ان الاشيا التي كل واحد منها مساو لشي واحد بعينه ليست
متساوية او يتضمن امكان الا يوجد كل واحد من هاذين كذلك فالعقل ببديهته
يرد كل واحد من هاذين الخبرين اذ كان عالما ببديهته بصحة نقيض كل واحد
منهما وان كان الشي يعلم انه ضروري في نفس ذاته لا ببداية العقول بل يعلم
انه كذلك باستنباط وبرهان مثال ذلك العلم بان كل ضلعين

من اضلاع مثلث مستقيم الخطوط اعظم من الضلع الباقي فان هذا يعلم انه كذلك
برهان فان ورد خبر يتضمن ان ضلعين من اضلاع مثلث مستقيم الخطوط هما اصغر من
الضلع الباقي او مساويان للضلع الباقي فان العقل يرد هذا الخبر لان البرهان
قد اوضح نقيضه وكذلك يجري الامر فيما هو ممتنع الوجود حتى انه لا يمكن ان يوجد
البتة فان هذا منه ما يعلم انه ممتنع ان يوجد البتة ببداية العقول ومنه ما
نعلم انه كذلك بضرب من الاستنباط والبرهان فان ورد خبر متضمنا لامكان وجود ما
هذا حكمه او ضرورة وجود ما هذا حكمه فالعقل يرد ذلك الخبر اما لبداهته
واما لان البرهان قد ابان نقيضه فهذا ما يقال في الاخبار الوارده عن
الامور الضروريه الوجود والممتنعه الوجود فاما ما كان من الامور ممكن الوجود
فما كان منها محسوسا وحاضرا لدينا والحواس يتاغد بحكمها من ادراكه يعرض في نفوسنا
صحه صحيحه وسقيم سقيمه وان كان حاضرا لدينا والحواس متمكنه من ادراكه
وربما ادركه للطفنا في التوصل الى ادراكه حسا وما كان منها غير محسوس
لنا فهذا اما ان يكون في نفسه غير محسوس بل يتوصل الى العلم به بضرب
من الاستدلال على صحته ان كان صحيحا او سقمه ان كان سقيما والعقل يحمل
احد الجايزين فيه بضرب من الاستدلال مثال ذلك انه لا
نعلم بالحواس ان هذا المريض ينفعه الفصد او لا ينفعه الفصد بل العقل يجوز
في اول الامر ان يكون النافع له احد هذين فاما ان يعلم ان احد هذين
الممكنين نافع لهذا المريض فهو من الامور الممكنه عند من هو غير عالم بصناعه
الطب المدركه لا حسا بل هو مما يستنبط بدليل ماخوذ من صناعه الطب
وظاهر من هذا ونظيره ان المعول على تحصيل احد الجايزين فيه انما هو موقوف
على تخريجه الدليل العقلي من ذلك واما ان يكون في نفسه محسوسا الا انه
غير حاضر لنا وهو مما قد كان وفقد والحضر وجوده متيا لنا البته فيحتاج
في ان نعلم في ذلك ان رمنا علمه الى الخبر وهذا اما ان يكون خبرا
مستفيضا لا يجتمع من عرفنا استفاضته التصديق به واما ان
يكون خبرا قويا في اصله وبقي على قوته على ما ذكر واما ان يكون خبرا قويا
في اصله وبقي يتضعف ويعلم انه قد كان في اصله قويا واما خبر لا يدل
الدليل العقلي على صحته وقد ظهر من هذا الكلام ان الخبر الذي

ا لخ ينقسم اربعه اقسام   احدها ما كان عند امم كثيره لا تقصد في الاخبار به اثبات شي
تروم اثباته به ولا تبطل شيا تروم ابطاله به ن

ب واخر منها ما كان في الاصل قويا وبقي على قوته ن

ج واخر منها ما كان في الاصل قويا وضعف وعلم انه قد كان في الاصل قويا وهذه ظاهر
من امرها انها مستغنيه عن دليل عقلي يدل صحه واحد واحد منها حتى يصدق كل
واحد منهما ن

د واخر منها ما يحتاج في التصديق به الى دليل عقلي يدل على صحته ن

لهذا الصنف من اصناف الخبر الذي لخ   فيجب علينا لتتميم قولنا هذا الى ان
نخبر عن المقدمات التي منها مولف الدليل العقلي الذي يدل على صحه هذا الصنف من
الاخبار ن   ونبين بعد ذلك كيف صار الامر في ما ذكرناه من احوال هذه المقدمات
فنقول اما الاخبار عن هذه المقدمات فيكون في العموم وعلى الخصوص اما على العموم
فان هذه المقدمات يجب ان تكون ماخوذه اما من اخبار مستفيضه عند امم كثيره على النحو
المذكور   واما من اخبار يسهل في طريق التحليل الى هذه الاخبار   واما من اخبار هي
في الاصل قويه وبقي على قوتها   واما من اخبار تنحل الى هذه   واما من اخبار قد
كانت قويه وضعفت فعلم انها قد كانت في الاصل قويه وضعفت   واما من اخبار
تنحل الى هذه   واما على الخصوص فهي التي تكون في علم علم وصناعه صناعه وشريعه
شريعه   والمقدمات التي يولف منها دليل دليل يدل على صحه واحد واحد من
هذه الاخبار المشكوك في صحته هي ماخوذه اما من اخبار مستفيضه عند جميع
اهل ذلك العلم او تلك الصناعه او تلك الشريعه او عند اكثرهم او عند المشهورين
جدا منهم   او عند ذوي النباهه منهم   واما من اخبار تنحل الى اخبار مستفيضه
عند جميع هولاء او عند اكثرهم او عند المشهورين جدا منهم او عند ذوي النباهه
منهم   واما كيف صار الامر كذلك اعني انه على هذين النحوين من العموم و
الخصوص المذكورين هاهنا يجب ان توجد المقدمات التي يولف منها دليل
دليل يدل على صحه واحد من هذه الاخبار المشكوك في صحته فبين من الظاهر
هذا هو ظاهر انا اذا اردنا ان نبين   شيا من الاعداد مشكوكا
في صحته انما نولف الدليل على صحته اما من مقدمات اول ماخوذه من صناعه العدد
واما من مقدمات تنحل على طريق التحليل الى هذه المقدمات لا من مقدمات ماخوذه

من صناعه الطب او من صناعه النجوم وهذلك اذا اردنا ان نبين شيا مشكوك في
صحته من الهندسيات انما يولف الدليل على صحته اما من مقدمات اول ماخوده من صناعه
الهندسيه واما من مقدمات تحل الى هذه المقدمات لا من مقدمات ماخوده من صناعه
النجوم او من صناعه الطب وهذلك اذا اردنا ان نبين شيا مشكوك في صحته من الاخبار
يجب ان يولف الدليل على صحته اما مقدمات ماخوده من اخبار مستفيضه عند امم كثيره على
النحو المذكور واما من اخبار تنهي على طريق التحليل الى هذه وبالحري ما قيل في ذلك بالواجب
صار ذلك كذلك وذلك ان المقدمات الماخوذه في تبين كل مطلوب يجب ان
تكون مناسبه لذلك المطلوب فالمقدمات الماخوذه في تبين شي من الاخبار
يجب ان تكون ايضا ماخوذه من الاخبار على الانحا المقدم ذكرها ن.
فهذا ما اقوله في المقدمات التي يولف منها الدليل على ما يشك في صحته من هذه الاخبار
وفي تبين كيف صار ذلك كذلك ن
وقد ظهر من هذا الكلام ان هذا الجزء الذي يستنبط حكمه في الصحه بدليل عقلي يجب
الا يراعى في صحته امر الكثره المخبره به ن ولذلك لو قدرنا انا قد عاصرنا الكثره
التي منها نشاهد الجزء وهي مخبره لنا بان حكم هذا الجزء هو الحكم الذي كشفه لنا الدليل
العقلي عن حكمه لما ازددنا بهذا يقينا في ان حكم هذا الجزء هو الحكم الذي قد كشفه لنا الدليل
العقلي عن حكمه لان الدليل العقلي قد كشف لنا ان هذا الحكم هو حكم هذا الجزء ن
ولو قدرنا ايضا انا قد عاصرنا الكثره وهي مسكته عن اخبارنا بهذا الجزء اصلا لما اضعف
ذلك يقيننا في ان هذا هو حكم هذا الجزء لان الدليل العقلي فيه وثق لنا ان هذا
الجزء هذا حكمه ولو قدرنا انا قد عاصرنا ايضا تلك الكثره وهي مخبره لنا بان حكم
هذا الجزء بضد ما اظهره لنا الدليل العقلي من امره لقد كنا نوافقها موافقه تفضي
بها الى انها متزيده في اخبارها لنا بما اخبرتنا به من امر هذا الجزء وكان
ذلك كذلك لان الدليل العقلي قد كشف لنا ان حكم هذا الجزء هو مقابل لما
اخبرتنا به تلك الكثره ن وقد تبين ايضا ان هذا الذي بيناه والطريق
الذي نهجناه في استنباط صحه الجزء الذي يتشكك في صحته هو شي يجب ان
يعول عليه ويصغى اليه وهو ايضا مباين لما يقوله قوم يرومون ان يبينوا
هذا الجزء بطريق اخر وهو الا يريدوا شيا على ان يزعموا ان سلفهم القريب
منهم نقل اليهم عن سلفه القريب منه وهذا عن سلفه القريب

منه الى ان ينتهوا الى الكثرة التي منها شاهد الخبر ويزعمون ان هذه
الكثرة نقلت الى خلفها وهذا الخلف نقل الى خلفه وهكذا جرى الامر الى ان
انتهى النقل اليهم فان هذه دعوى تمكن من العقود بها كل من زعم ان له نقلا وايضا
فان هذا القول هو داخل في معنى التقليد وخارج عما يوجبه النظر السديد
وايضا فانه كما ان في تلك الكثرة التي منها شاهد هذا الخبر مشكوك في قوله لانه
متهم بالتعصب وان هذا الخبر يشافهه بالتشاعر كذلك يجب ان يكون تلك الكثرة
التي منها شاهد هذا الخبر مشكوك في قولها وكما احتاج خبر الفرع الى دليل
عقلي يدل على صحته كذلك لاحتاج خبر الاصل الى دليل عقلي يدل على صحته

ا فاذ قد بينا اي الاخبار التي يخبرها قوم يجب العدول عن التصديق به

ب واتها يجب التصديق به لا محالة ن

ج واتها يجب التوقف عن التصديق به الى ان يدل دليل عقلي على صحته ن

د واي المقدمات يجب ان توخذ في صحة ما يراد تبيينه من الخبر المشكوك في صحته ن

ه وكيف صار ذلك كذلك ن

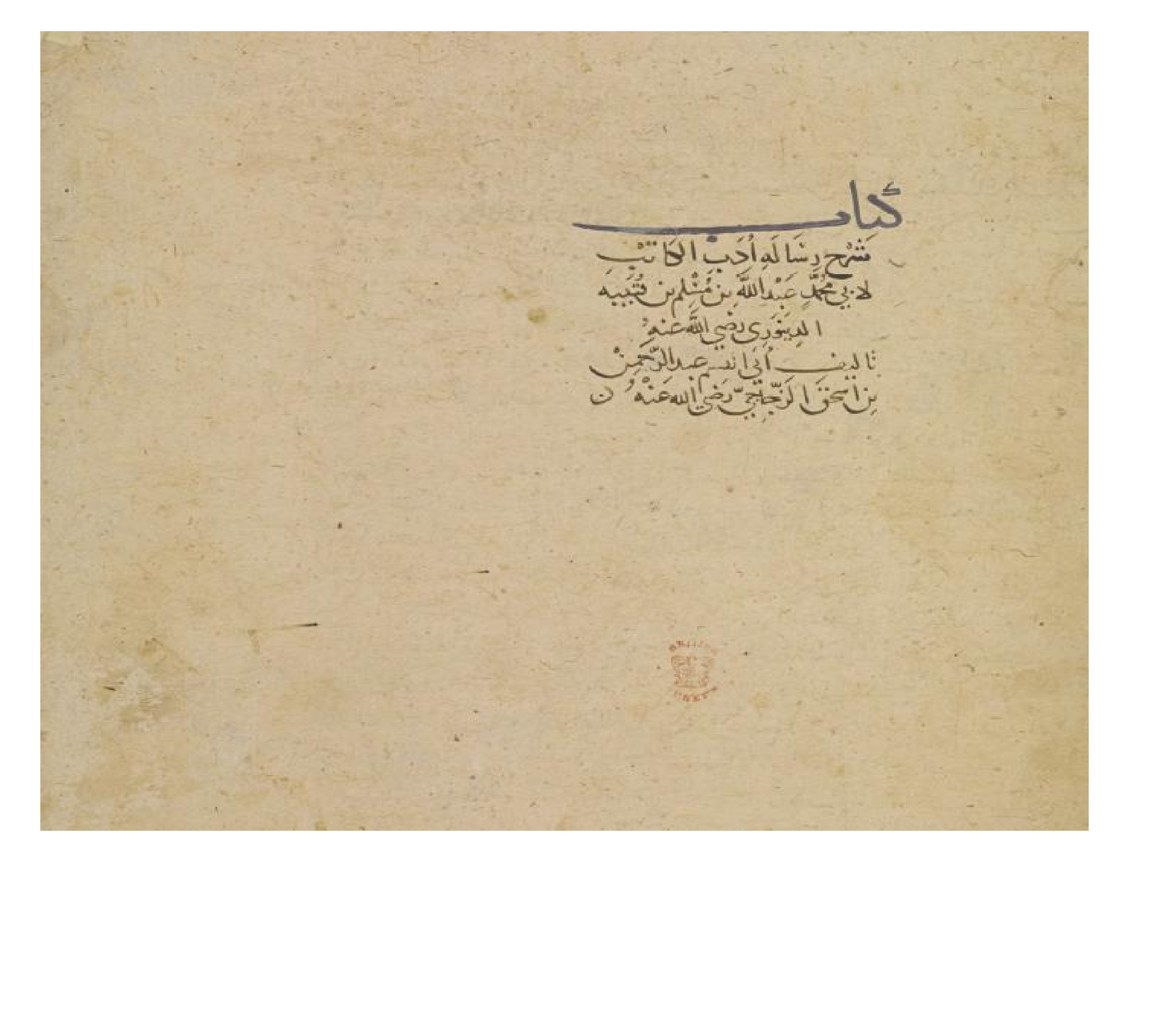
و وتبين هذا ان هذا هو الذي يجب ان يعول عليه ويصغى اليه في تبيين صحة
ما يشك في صحته من الاخبار المشكوك في صحته ن

فلنختم كلامنا هذا بالحمد لله والثنا
عليه وله ذي الجود والحكمة
والحول ولي العقل وواهب العقل
الحمد لله كثيرا دايما خالصا كما هو
له اهل ن

تم كتاب الحسن بن سهل بن الشيخ
بن غالب في اصناف الاخبار التي يخبر
بها الكثرة ايها يجب العدول عن التصديق
به واتها يجب التصديق به واتها
يجب ان يتوقف عن التصديق به
والحمد لله دايما
وبه استعين

باب

اعلم ان الدينار المصري والشامي يكون مثل الدرهم ومثل ثلثه اسباعه والدرهم
يكون من الدينار مثل نصفه وخمسه ن
فاذا قيل لك عشره الدراهم لم تكون مثقالا فالباب في ذلك ان تاخذ
نصف العشره وخمسها فتكون سبعه وهي مثاقيل ن
وان شئت فاضرب العشره في سبعه ابدا فيكون ذلك سبعين واقسم ذلك على
عشره ابدا فيخرج سبعه وهي مثاقيل فاعلم ذلك ن
فان قال عشره مثاقيل لم تكون درهما فالباب في ذلك ان تزيد على العشره
ثلثه اسباعها فتصير اربعه عشر وثلثين وهي دراهم ن
وان شئت فاضرب العشره في عشره اصلا ابدا فيكون مايه واقسم المايه على سبعه
ابدا فيخرج من القسم اربعه عشر وثلثين وذلك دراهما فاعلم ذلك
وكذلك فاعمل بكلما يرد عليك تجد الصواب ان شا الله تعالى
تمت الرساله بحمد الله تعالى ..



كتاب

شرح رسالة أدب الكاتب

لأبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة

الدينوري رضي الله عنه

تأليف أبي القسم عبد الرحمن

بن إسحق الزجاجي رضي الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم ما شا الله لا قوة الا بالله

اما بعد امتع الله الكرام ببقايك وزين الدنيا بعزتك وعضد اهل العلم بامتداد ايامك عزيزا محروسا مويدا محفوظا فانه لم تزل العلما في كل عصر يتقربون الى الروسا السادة بلطايف يخترعونها ومصنفات يبتدعونها ليبينوا عن محلهم من العلم وتنمى احوالهم عند الروسا ويبقى ذكرهم وذكر من صنف من اجله ضرب من ذلك المصنفات على مرور الايام وتطاول الازمان يتلقاه غابر عن سالف ويتداوله الرواة ونقلة الاثار قرنا بعد قرن ○

واني لما انعم الله علي من حسن رايك ومنحنيه من افضالك والتقلب في نعمايك احببت وتوفقت على جمل من كلامي في ضروب من العلم يتبين بها موقعي من هذا العلم الذي انتحله وغيره من العلوم فرايت ان اشرح رسالة الكتاب الموسوم بادب الكاتب لابن قتيبة لانه ذكر فيها جملا من الاداب عرضا واعرض عن شرحها صفحا يسرع فيها المثال ويتبع الكلام ففسرت ما تضمنته من اللغة باشتقاقاته وتصاريفه ومن النحو بعلله ومقاييسه ○ وشرحت ما اوما اليه مما ذكر حاجة الكاتب اليه من معرفة المصادر والابنية وانقلاب اليا عن الواو والواو عن اليا والالف عنهما وجملا من التصريف ○ وفسرت اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم التي ذكرها ولم يفسرها ووصلت بها ما يجانسها وذكرت معاني الكلام الذي حكاه عن المنطقيين والمهندسين وجملا من الفلسفة يكتفي من نظر فيها عما سواها وجعلت جميع ذلك موجزا غاية الايجاز ليقل حشوه وتكثر فايدته ولم اخل كل فصل فيه من تضمينه خبرا طريفا او شاهدا وابياتا نادرة واتيت بعون الله بكون هذا الكتاب لاحتوايه على ما ذكرته للمتطلع الى معرفة هذه الاشيا احضر فايدة واسرع نفعا من الكتاب المقصود بالرسالة وبالله التوفيق ○

قال ابن قتيبة اما بعد حمد الله بجميع محامده والصلاة على رسوله المصطفى واله فاني رايت اكثر اهل زماننا عن سبيل الادب ناكبين ومن اسمه متطيرين ولاهله هاجرين اما حرف متضمن معنى الجزا فلا بد له من جواب بالفا لتضمنه معنى الجزا كقولك اما زيد فكريم واما عبد الله فمنطلق يرتفع ما بعد اما بالابتدا وهو مقدم مما بعد الفا قال سيبويه تقديره مهما يكن من شي فعبد الله منطلق فالاسم الذي يلي اما مقدم مما بعد الفا ولا يجوز ان يليها الا الاسما لانها نايبة عن حرف الجزا والفعل المجازى به ولا بد للفعل من فاعل فلذلك وليتها الاسما دون الافعال وان وقع بعد الفا فعل ناصب عمل في الاسم الذي بعد اما فنصبه وزال الابتدا كما يزول في غير هذا الموضع بدخول العوامل فتقول اما زيدا فلقيت واما عبد الله فاكرمت قال الله عز وجل فاما اليتيم فلا تقهر واما السايل فلا تنهر وفي كلام العرب

اما الاخرى وهي مركبة من حرفين من ان وما وذلك قولك اما انت منطلقا انطلقت معك
واما انت سائرا سرت معك قال سيبويه تقديره ان كنت سائرا سرت معك اي لان
كنت سائرا سرت معك فموضع ان نصب مفعول من اجله واختزلت كان من اللفظ واضمرت
وزيدت ما عوضا من حذف الفعل ولا تكون اما هذه الا مفتوحة كما ترى والخبر مضى
على ما شرحت لك وانشد سيبويه

ابا خراشة اما كنت ذا نفر فان قومي لم تاكلهم الضبع

الضبع السنة الشديدة المجدبة ۝ قال ومثل لزوم ما هاهنا عوضا
قولهم اما لا الزم هاما عوضا من الفعل كانه قال افعل كذا وكذا ان كنت لا تفعل
غيره فموضع اما لا موضعه وقال غير سيبويه وكثرت في الكلام فجازت فيها
الامالة قال سيبويه وان اظهرت الفعل كسرت اما ولم تجز فتحها فقلت
اما كنت منطلقا انطلقت معك ولا يجوز حذف الفعل مع المكسورة كما لا يجوز اظهاره
مع المفتوحة والمبرد يجيز اظهار الفعل مع المفتوحة فيقول ان كنت منطلقا انطلقت
معك وان شئت ادخلت ما زائدة فيجوز معها ما كان يجوز قبل دخولها فيقال اما كنت منطلقا
انطلقت معك والقول ما قاله سيبويه لان هذا كلام جرى كالمثل والامثال قد تخرج
عن حد القياس فتحكى كما سمعت ولا يطرد فيها القياس فيخرج عن طريقة الامثال فهذا
حكم اما في الوجهين وليس لها ثالث في جميع كلام العرب واما اما المكسورة فلها في كلام العرب
ثلاثة مواضع تكون شكا وتخييرا واباحة فالشك قام اما زيد واما عمرو ولقيت اما زيدا
واما عمرا فيخرج هذا الكلام على ضربين احدهما ان يكون المتكلم شاكا والاخر ان يكون المتكلم
متيقنا ولكنه لم يخبر بحقيقة ما عنده للمخاطب وانما يقع مثل هذا جوابا كسائل
سال اخر من قصدك ازيدا ام عمرا فلم يحب شرح ذلك له فقال قام اما زيد
واما عمرو ليشككه وذلك جائز في الكلام سائغ
انشدني ابو الحسن علي بن سليمان قال انشدني المبرد

تزود اما ان تزور ابن ضابئ عميرا واما ان تزور المهلبا
هما خطتا خسف نجاؤك منهما ركوبك حوليا من الثلج اشهبا

كانه قال تزور احد هذين ولم يدر بايهما المزور بعينه ومحل اما في قولك قام اما
زيد واما عمرو ومحل او في قولك قام زيد او عمرو في الشك الا انك اذا قلت قام زيد
او عمرو فجائز ان يكون ابتدات متيقنا ثم ادركك الشك فقلت او عمرو فصار فيه وفي

زيد الشك واذا قلت قام اما زيد واما عمرو فانما بنيت كلامك على الشك من اوله فهذا فرق ما
بينهما واعلم ان اما في قولك قام اما زيد واما عمرو ليست بحرف عطف وانما يقال للمتعلمين هي
حرف عطف مجازا والدليل على انها ليست بحرف عطف تقدمها على الاسم في قولك قام اما زيد
واما عمرو فقد بدات بها قبل زيد وحروف العطف لا يتقدم على الاسم المعطوف ودليل اخر انك قد
جمعت بينهما وبين الواو ولا يجوز الجمع بين حرفي عطف فهذا بين واضح فان قال
قايل فقد تقول ما قام زيد ولا عمرو فتجمع بين لا والواو وهما حرفا عطف قيل له هذا هو
الدليل على صحة ما قلناه لان لا في هذه المسالة ليست بحرف عطف بالاجماع من النحويين انما
الواو حرف العطف ولا لتوكيد النفي فكذلك الواو في قولك قام اما زيد واما عمرو
والواو حرف العطف واما للشك ولاصحابنا سوال في هذه المسالة وهو انهم قالوا اذا قال
القايل قام اما زيد واما عمرو كيف تخبر بهذا عنه وعن عمرو فتجعل اسمه مكان زيد فالجواب في
ذلك ان تقول قام اما انا واما عمرو لانا انفصلت من المضمر والفعل فلم تقدر ان تجي بالمضمر
المتصل فجيت بالمنفصل وكذا كل موضع لا تقدر فيه على المضمر المتصل جيت بالمنفصل الا
ترى الى الفرزدق قال

انا الضامن الحامي عليهم وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي

وقال اخر

لم الق بعدهم حيا فاخبرهم الا يزيدهم حبا الي هم

وقال اخر

قد علمت سلمى وجاراتها ما قطر الفارس الا انا
خرقت بالسيف سرابيله والخيل تجري زيما بيننا

فهذا موضع اما في الشك وتكون للتخيير قولك اضرب اما زيدا واما عمرا واشرب اما العسل
واما الماء اذا خيرته تقديره اختر احدهما وينشد

فاما ان تكون اخي بصدق فاعرف منك غثي او سميني
والا فاطرحني واتخذني عدوا اتقيك وتتقيني

فهذا موضع اما في الشك وتكون للتخيير قولك اضرب اما زيدا واما عمرا واشرب اما العسل
واما الماء اذا خيرته فحكمها في هذين الوجهين اعني في الشك والتخيير حرف
واحد واما في الجزاء فهي مركبة من ان الجزاء وما هي التاكيد حرفان كقولك اما ان
تكرمني اكرمك التقدير ان تكرمني اكرمك وما زايدة قال الله عز وجل فاما ترين من البشر

اجدا فنولي اني نذرت للرحمن صوما ... وقوله بعد حمد الله والثناء عليه بعد منصوب
لانه ظرف من زمان مضاف الى الحمد تقديره وبعد اذا اضيفا اعربا كقولك جئت قبلك وبعدك
ومن بعدك فاذا افردتا بنيتا على الضم كقولك جئت من قبل ومن بعد قال الله عز وجل لله
الامر من قبل ومن بعد ولو قال اما بعد والحمد لله لبني بعد على الضم ولم تعربه وانما وجب بناء
قبل وبعد في الافراد على الضم لان قبل وبعد لا يعقل معناهما الا بما تضافان اليه فلما
افردتا وردتا مفردين على ما كانتا تدلان عليه مضافين لانهما لا يفردان من الاضافة الا بعد
ان يعلم المخاطب المضاف اليه بنيتا لخروجهما عن بابهما وفارقتهما طريقتهما وعدل بهما الى الضم
دون الفتح والكسر لان الفتح والكسر قد لحقتاهما في حال الاضافة والاعراب في قولك جئت
قبلك وبعدك ومن قبلك ومن بعدك فلما وجب لهما البناء بنيا على حركة لا تلحقهما في حال
الاعراب ليعلم ان الحركة فيهما ليست حركة اعراب وهذا نظير المنادى المفرد حين بني على الضم
ليعدل به الى حركة لا تلحقه في حال الاضافة فان نكرت قبل وبعد اعربتهما لانه قد زالت
العلة التي من اجلها بنيتا لانهما اذا نكرتا لم تدلا على المضاف اليه المحذوف لتنكيرهما
فتقول جئت قبلا وبعدا ومن قبلٍ ومن بعدٍ وقرا بعض القراء لله الامر من قبلٍ ومن بعدٍ
على ما ذكرت لك هذا مذهب البصريين اجمعين وقال الفراء قبل وبعد اذا
افردتا ضمتا لتضمن كل واحد منهما معناه في ذاته ومعنى المحذوف بعده لان التقدير
قبل كل شيء وبعد كل شيء فحين تضمنتا معنيين قويتا فالزمتا اثقل الحركات لقوتهما ولم تنون
لما ينوى فيهما من الاضافة التي لا يثبت معها تنوين قال ولهذه العلة ايضا ضموا حيث
في كل حال لتضمنها معنى محلين لان معنى قولك زيد حيث عمرو وزيد في مكان فيه عمرو فبعثت
حيث الاسمين لبنائهما عن تحيز كل واحد منهما برفع اسما واحدا على انفراده والزمت الضم
وهي اثقل الحركات لما فيها من القوة ولهذه العلة ايضا بنيت منذ على الضم لان معنى قولك
ما رايته منذ يومين ما رايته من اول اليومين الى اخرهما فقامت منذ مقام حرفين وهما
من والى فقويت فضمت قال ولهذه العلة ايضا قالوا ما كلمته مذ اول دهري الى هذا الوقت
فنابت تطعن من والى ولذلك ايضا بنيت نحن على الضم لتضمنها معنى التثنية والجمع هذا
جملة قول الفراء ولولا كراهية التطويل لبينت ما يلزمه في فصل فصل من هذا
ومن اين اخذه وكيف ولده لانه كله ماخوذ من معاني كلام سيبويه قال الفراء
فان نكرت قبل وبعد نونت قال انشدني الكسائي

فساغ لي الشراب وكنت قبلا ... اكاد اغص بالماء المعين

وانشد ايضا

ما من اناس بين مصر وعالج وابين الا قد تركنا لهم وترا
ونحن قتلنا الاسد اسد شنوءة فما شربوا بعد على لذة خمرا
وقال آخر
هتكت به بيوت بني عباد على ما كان قبلٌ من عتاب
قال الفرا وهذا التنوين نظير تنوين المنادى المفرد اذا الحقه التنوين في ضرورة الشعر
كما قال
قدموا اذ قيل قيسٌ قدموا وارفعوا المجد باطراف الاسل
اراد يا قيس فنون ضرورة فاما الاجود النصب كما قال الاخر
فطر خالداً ان كنت تستطيع طيرةً ولا تقعا الا وقلبك طاير
وهذا الذي اختاره الفرا من نصب المنادى المفرد في ضرورة الشعر مذهب ابي
عمرو ابن العلاء واصحابه والمذهب الاول وهو رفعه منوناً مذهب الخليل وسيبويه
واصحابهما وذلك ان ابا عمرو بن العلا قال المنادى المفرد اذا اضطر الشاعر
الى تنوينه فسبيله ان ينصبه لانه في موضع نصب وانما بني على الضم لمضارعته
المضمر واذا نون فقد زال عن البنا وسبيله ان يرجع الى اصله وقال الخليل سبيله
ان يترك مضموماً وينون وشبهه بالاسم الذي لا ينصرف اذا نون في ضرورة الشعر
ومذهب ابي عمرو اقيس ولولا كراهة الاطالة لذكرت ما احتج به الفريقان وانشد
البصريون قول الاحوص
سلام الله يا مطرٌ عليها وليس عليك يا مطر السلام
فان يكن النكاح احل شيا فان نكاحها مطرٌ حرام
فطلقها فلست لها بكفو والا يعل مفرقك الحسام
فالخليل واصحابه يروونه يا مطرٌ بالرفع والتنوين على ما ذكرت لك وابو عمرو واصحابه
يروونه بالنصب قال سيبويه وكل العرب ينشدون
يا عديًّا لقلبك المهتاج بالنصب ويقال من الحمد حمدت الرجل احمده حمداً
ومحمدةً والحمد اعم من الشكر لان الشكر مقابلة على فعل تقول شكرت الرجل على معروفه
واحسانه ولا يقال شكرته على شجاعته والحمد الثنا عليه بمعروف اولاه او فضل فيه
وقد يقال حمدت الرجل لشجاعته فالحمد قد يقع موقع الشكر ولا يقع الشكر موقع
الحمد ويقال احمدت الرجل اذا اصبته محموداً كما يقال اجبنته اذا اصبته

جبانا والخلته اذا اصبته بخيلا واشجعته اذا اصبته شجاعا ويروي ان عمرو بن معدي
كرب قال لقوم من العرب والله لقد قاتلناكم فما اجبناكم وشاعرناكم فما افحمناكم وسالناكم
فما ابخلناكم اي ما وجدناكم كذلك انشدني الاخفش قال انشدني ابو العباس المبرد .

ابيت مع الحداث ليلى فلم ابن واخليت فاستجمعت عند خلائي
فقمت فلم اصبر تعديت فلم اطق كلاما كلا اليومين يوم بلاء
فيا عجبا ما اشبه الياس بالرجا وان لم يكونا عندنا بسواء

قوله واخليت وجدتها خالية ونظير هذا الذي ذكر من حيرته عند نظره اليها قول
ابن صخر الهذلي

واني لاتيها اريد عتابها واوعدها بالهجر ما برق الفجر
فما هو الا ان اراها فجاة فابهت لا عرف لدي ولا نكر
وانسى الذي فيه الوني هجرها كما قد تنسي لب شاربها الخمر
فلا تلاقي عشتي لعزمه من الامر حتى تحضر الاعين الخزر

وقول الاخر

بليغ اذا يشكو الى غيرها الهوى فان هو لاقاها فغير بليغ
كانك ظمآن يطالب موردا فان نال ريا ان غير مسيغ

واما قوله والصلاة على رسوله المصطفى فان اصل الصلاة الدعاء وسمي ما تعبدنا
الله به من الصلاة صلاة لما يتلى فيها من القران ويذكر فيها من الدعا والعرب تسمي
الشي باسم الشي اذا تعلق به او جاوره او ناسبه ومن ذلك الصلاة على الميت انما هو
الدعا له قال الاعشى

تقول بنتي وقد قربت مرتحلا يارب جنب ابي الاوصاب والوجعا
عليك مثل الذي صليت فاغتمضي نوما فان لجنب المرء مضطجعا

يروى عليك مثل بالرفع وبالنصب فمن رفع فكانه دعاها بمثل ما دعت له به
ومن نصبه جعله اغراء كانه امرها ان تلزم هذا الدعا ثم كثر ذلك حتى استعملت الصلاة
في التزكية والتطهير لاتساع العرب في ذلك والمصطفى مفتعل من الصفوة واصله مصتفو
فقلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها كما قلبت في غزا ودعا وما اشبه ذلك وقلبت
التاء طاء لسكون الصاد قبلها فقيل مصطفى ولو صغرته وصفتغير النبي صلى الله عليه وسلم
لقيل مصيطف كما تقال في تصغير مغتسل مغيسل وفي تصغير مقترب مقيرب تحذف تا مفتعل

في التصغير فلذلك حذفوا الطا من مصطفى التي هي مكان التا وتكسر الفا لمكان يا التصغير قبلها
وتقلب الالف يا لانكسار ما قبلها ثم تحذف لسكونها وسكون التنوين بعدها كما يقال في اعمى
اعيم وفي اعشى اعيش تنون وتحذف اليا ولاصحابنا مسئلة في هذا الباب وهو تصغير احوى
ولهم فيها اربعة اقوال اما ابو عمرو بن العلا فانه يقول في تصغيره احي بكسر اليا ويقول
اجتمعت في اخره ثلث يا‌ات فحذفت احداها وكسرت تشبيها بقولهم اعيم واعيش قال
سيبويه وهذا غلط لانه يلزمه ان يقول في تصغير عطا وعشا عطي وعشي وهذا لا يقوله
احد واما عيسى بن عمر فيقول احي بالرفع والتنوين ويقول لما نقص البنا صرفته فالزمه
سيبويه ان يصرف رجلا سماه يضع ويجد وما اشبه ذلك مما نقص منه وهذا لا يجوز صرفه
لان زيادة الاستقبال موجودة فيه فكذلك احوى اذا صغر فالزيادة موجودة فيه ويقول
يونس احي فيجريه على الاصل واليه يذهب سيبويه واما المبرد فكان يختار ان يقول احي
فيدغم ويحذف اليا الاخيرة ويرفع ويترك الصرف لوجود الزيادة في اوله وهو اقيس الاوجه
واما آل الرجل فاشياعه واتباعه واهل ملته وذلك كقوله عز وجل ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب وقد يقع الال مكان الاهل ويقول اهل اللغة اصل آل اهل ويقولون في تصغيره
اهيل ق وقوله فاني رايت اكثر اهل زماننا عن سبيل الادب ناكبين الفا جواب
اما وقد عرفتك انه لا بد لها من جواب لتضمنها معنى الجزا ولك في نصب بعد وجهان احدهما
ان يكون العامل فيه المعنى والتقدير مهما يكن من شي بعد حمد الله والاخر ان يكون ما بعد
الفا بتقدير فاني رايت بعد حمد الله اكثر اهل زماننا عن سبيل الادب ناكبين ولا يجوز ان يعمل
ما بعد ان فيما قبلها لا يقال زيدا انك ضارب ولكن الصواب مع اما الجواز لتقدمها ما اجاز النحويون
اما يوم الجمعة فانك شاخص واما غدا فانك سائر واما مجهدا راي فانك منطلق وكذلك ما
اشبهه ولو قلت اما العسل فانك شارب الجزا لانه مفعول والمفعول لا يتقدم على ان لامتناعها
من التصرف ق ومن جواب اما بالفا قول بن ربيعه
اما الرحيل فدون بعد غد فمتى تقول الدار تجمعنا
وقال آخر فاما كبير فنجا ولكن عيسا بغمري حجو لبيم وقال ابن كلثوم
فاما يوم خشيتنا عليهم فتصبح خيلنا عصبا ثبينا
واما يوم لا نخشى عليهم فنمعن غارة متلببينا
والناكب العادل عن الطريق يقال نكب عن الطريق ينكب نكوبا قال الله عز وجل انهم
عن الصراط لناكبون وهو دخل عليك من تمامات ارتاج الاربع وهي نخا سميت بذلك

لعدوها عن مهاب الرياح الاربع   وقوله ومن اشتقه متطير من قولك الطيرة والتفاؤل كانهم
رايتك الطيرة والتفاؤل نقيضتين تطير ومن الادب وزاده حرفا وشؤم الحسب يتطير من اشتقه
وهذا لشدة مضادتهم له ونفور طباعهم منه وهذا كما قيل المرء عدو ما جهل واصل الطيرة
من شيئين احدهما ان يكون من الطيران لان كل من يرد عليه ما يكرهه ويؤذيه اشمأز منه
واسرع الصدود عنه والتباعد منه فشبهت سرعة اعراضه عن ذلك بالطيران تمثيلا
وتشبيها والاخر وهو الاصل ان العرب كانت تزجر الطير والوحش وتتفاءل بها فتتبرك
ببعضها وتتشاءم ببعضها وذلك نحو السانح والبارح والقعيد والجابه فالناطح فالسانح
ما اخذ من ميامنك الى مياسرك والبارح ما اخذ من مياسرك الى ميامنك والجابه ما
ما استقبلك وهو الناطح والقعيد ما جاء من خلفك فمن العرب من يتشاءم بالبارح ويتبرك
بالسانح ومنهم من يرى خلاف ذلك ومنهم ايضا من يرى في ترتيبها ضد هذا ومن امثال
العرب انه كبارح الاروى وفسر على وجهين احدهما ان يقال لمن يتشاءم به لان
الاروى يتشاءم بها فاذا برحت فذلك نهاية الشؤم والاخر ان الاروى تاوي الجبال
والامكنة الممتنعة ولا تكاد تسنح لاحد ولا تبرح فضرب هذا المثل لمن لا يرى
فصار كل من اشمأز من شيء على جهة التشاؤم به قيل له قد تطير والاصل ما ذكرت
لك وقد اكثرت العرب القول في السانح والبارح وغير ذلك وجاء في الشعر الفصيح
انشدني الاخفش قال انشدني ثعلب

جرى يوم رحنا ابين لبيتها سنيح فقال القوم مر سنيح
فهاب رجال منهم وتعيفوا فقلت لهم جار الي ربيح
عقاب باعقاب من الدار بعدما نات نية بالصالحين طروح
وقالوا حمامات فحم لقاؤها وطلح فنيلت والمطي طليح
وقال صحابي هدهد فوق بانة هدى وبيان بالنجاح يلوح

واخبرنا ابو اسحق الزجاج وابو الحسن الاخفش عن ابي العباس المبرد انه قال انشدني
بعضهم في قصيدة ذي الرمة التي اولها الا يا اسلمي يا دار مي على البلى ولا زال منهلا
بجرعائك القطر بيتين لم يات بهما الرواة في ديوانه وهما

رايت غرابا ساقطا فوق قضبة من القضب لم ينبت لها ورق نضر
فقلت غراب لاغتراب وقضبة لقضب النوى هذي العيافة والزجر

وينشد للكميت

ولا انا ممن يزجر الطير همه اصاح غراب ام تعرض ثعلب
ولا السانحات البارحات عشية امر سليم القرن ام مر اعضب

وينشد لابي دواد الايادي

قلت لما بن زام من قنة كذب العير وان كان برح

يقول بطل عليه ما امله من السلامة مني ومعنى برح انه اخذ من جهة شمالي ماضيا الى يميني ليسلم من طعنتي فقلبت عليه الرمح فطعنته فبطل عليه ما كان امل من ان يتخلص وقال ابو اسحق الزجاج لم ار اشد تطيرا من ابن الرومي الشاعر وكان قد تجاوز الحد في ذلك افراطا فعاتبته عليه فقال لي يا ابا اسحق الفال لسان الزمان والطيرة عنوان الحدثان وقد يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الطيرة في قوله لا عدوى ولا هامة ولا صفر واما قوله ولا هله هاجرين فانه يقال منه هجر الرجل صاحبه هجرة وهجرانا ويقال للاعرابي اذا ترك البادية واتى الحاضرة مهاجر ومنه قوله قد لفها الليل بعصلبي مهاجر ليس باعرابي وسمي المهاجرون من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بذلك لانهم هجروا اوطانهم الى مستقر رسول الله صلى الله عليه وسلم والهجرة الاولى كانت في صدر الاسلام الى ارض النجاشي والهجرة الثانية الى المدينة الى النبي صلى الله عليه وسلم حدثنا ابو عبد الله ابرهيم بن محمد بن عرفه نفطويه قال حدثنا العباس بن محمد قال حدثنا يعلى بن عبيد قال حدثنا اسمعيل بن ابي خالد عن الشعبي قال من شهد بيعة الرضوان فهو من المهاجرين الاولين وانشدني نفطويه قال انشدني ثعلب عن ابن الاعرابي

هجرت فلما ان هجرتك اصبحت بنا شمتا تلك العيون الكواشح
فلا يفرح الواشون بالهجر ربما اطال المحب الهجر والجيب ناصح
وتغدو النوى بين المحبين والهوى مع القلب مطوي عليه الجوانح

وينشد لابن مقبل

الا يا ديار الحي بالسبعان امل عليها بالبلى الملوان
نهار وليل دائب ملواهما على كل حال الناس يختلفان
الا يا ديار الحي لا هجر بيننا ولكن روعات من الحدثان

وقال جرير

ان زرت اهلك لم تبال حاجتي واذا هجرت شفني هجراني

قال ابن قتيبة اما الناشي منهم فراغب عن التعلم والشادي تارك للازدياد

الناشي اسم الفاعل من نشا ينشا فهو ناشي اي مبتدي وانشا يقول كذا اي ابتدا
وانشات الكتاب فهو منشا مهموز كما ترى فقولك الحدث المبتدي في العلم الراغب عنه زاهد
لما يرى من قلة رغبته من فوقه فيه وعدوله عنه والتعلم مصدر تعلمت تعلما وكذلك كلما
كان على تفعل فمصدره التفعل نحو قولك تعلم تعلما وتضرب تضربا وتعبد تعبدا واما التعليم
فمصدر علمت وكذلك كل ما كان على فعّل فمصدره التفعيل نحو علم تعليما وضرب تضريبا وقتل
تقتيلا وكذلك ما اشبهه والشادي الذي قد شدا شيا من العلم اخذ منه طرفه طرفا والشادي
في هذا المعنى يقال شدا يشدو وانشد لابن القناص يصف قينة

فليس ابن بلوغ حنين وعطرد ... ولا الهبريان الغريض ومعبد
لدلها بشي حين تشدو وتنشد ...

والشذ بالذال المعجمة حد كل شي والشذ
ايضا ضرب من الذباب وهو ايضا ضرب من السفن معروف وهو مقصور كله والنسب
اليه شذوي وكذلك كل مقصور على ثلثة احرف فانك تقلب الفه في النسب واوا
كقولك في عصا عصوي وفي رحا رحوي من ذوات الواو كان او من ذوات اليا فاما
قولهم شذاوي في شذا وي فغلط ليس من كلام العرب فان كان المقصور على اربعة احرف
فالوجه ايضا قلب الفه واوا كقولك في النسب الى مغزى مغزوي والى معنى معنوي
والى ملهى ملهوي وربما حذفت والقلب اجود فان جاوز اربعة احرف حذفت الفه
في النسب لا غير فقلت في حبارى حباري وجمادى جمادي وكذلك ما اشبهه
واما الازدياد فهو افتعال من زاد يزيد واصله ازتياد ولكن تا الافتعال
قلبت دالا لسكون الزاي قبلها فقيل ازدياد ثم قال والمتادب في
عنفوان الشباب من ادب متناس ليدخل في جملة المجدودين ويخرج من جملة المحدودين
عنفوان الشباب اوله وكذلك ريقه وريقه وشرخه وينشد

ان شرخ الشباب والشعر الاسود ما لم يعاض كان جنونا

والمتناسي المظهر للنسيان ليس بناس كقولك المتغافل والمتعاقل والمتسامح
المظهر لذلك ليس به ويقال رجل جديد حظيظ ومجدود محظوظ اذا
كان ذا جد وحظ من الدنيا والجد بفتح اوله الحظ والبخت ومنه قوله لا ينفع ذا
الجد منك الجد اي من كان ذا جد وحظ من الدنيا والجد لم ينفعه ذلك
عندك والجد القطع جددت الشي اي قطعته وكذلك صرمته وقضبته وبترته
وبتلته وجذذته وجذمته وفصلته كله واحد والجد ابو الاب وابو الام

والجد العظمة من قوله عز وجل وانه تعالى جد ربنا اي عظمة ربنا والجد بالكسر خلاف
اللعب والجد الانكماش في الامر وما اتاك في الشعر جدك فاكسر جيمه وافتح داله
وهو منصوب بتقدير الجد جدا وما اتاك في الشعر وجدك فانه مفتوح الاول مخفوض
بالقسم والمحدود هو المحروم كانه ممنوع من الرزق واصل الحد المنع ومنه اشتقاق
الحد من حدود الاشيا لانه تحصر المحدود فلا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج عنه
ما هو منه كذلك الحد من حدود الدار وغيرها لانه يحصر الدار فلا تجمع يدخل فيها ما ليس
منها ولا يخرج عنها ما هو منها وكذلك الحد من حدود الله تبارك وتعالى التي تقام
على مستحقيها انما سميت بذلك لانها منع للمحدود من الدخول في مثل ما عوقب عليه ومنع
غيره ايضا من الدخول فيه والعرب تسمي كل مانع حدادا وقد سمى الاعشى الخمار حدادا
لمنعه عن الخمر الا بثمنها فقال

فقمنا ولما يصح ديكنا الى جونة عند حدادها

اي عند خمارها والحديد هذا الجوهر المعروف انما سمي بذلك لامتناعه من التاثير
فيه ثم قال فالغمر مغمورون وبكره الجهل مقموعون الغمر المستضعف
واصله من الذي غشيه ما كثر فعلاه وغمره ولذلك المستضعف المتحير
والغمر الما الكثير وفرس غمر اذا كان كثير الجري ورجل غمر الرداء
اذا كان كثير المعروف سخيا وان كان رداوه صغيرا كذلك قال ابن السكيت وانشد

غمر الرداء اذا تبسم ضاحكا غلقت لضحكته رقاب المال

والغمر الحقد والغمر التسهك والغمر القدح الصغير وينشد

تكفيه حزة فلذ ان الم بها من الشواء ويروي شربه الغمر

والغمرات الشدايد ورجل مغامر اذا كان يلقي نفسه في المهالك والغمر الذي لم
يجرب الامور وينشد

اناة وحلما وانتظارا بهم غدا فما انا بالفاني ولا الضرع الغمر

والغر الحدث من الرجال والغرة الجارية الحدثة وقوله بكره
الجهل مقموعون كرة الجهل دولته ومنه قوله جل ذكره ثم رددنا لكم الكرة عليهم اي
الدولة وهو مصدر من كر يكر كرا وكرة وقوله خوى نجم الخنا يقول سقط
واصله من الانوا وذلك ان العرب تستدل بمنازل القمر وهي ثمانية وعشرون
منزلا قد ذكرها ابن قتيبة في كتاب فقد ذكرها غيره واذا طلع منزل منها

ولم يكن يعقبه مطر قالت العرب خوى نجم كذا واخوى ثم استعمل فيما يقل خيره ونسقط
دولته وقال ابو اسحق الزجاج في شرح الانواء السنة اربعة اجزاء لكل
ربع منها سبعة انواء لكل نوء منها ثلثة عشر يوما ويزاد فيها يوم واحد لتكمل ايام السنة
ثلثمايه وخمسه وستين يوما وهو مقدار ما تقطع به الشمس بروج الفلك كلها
فاذا نزلت الشمس منزلا من هذه المنازل سترته لانها تستر ثلثين درجة خمس عشرة درجة
خلفها ومثلها امامها فاذا انتقلت عنه ظهر فاذا اتفق ان يطلع منزل من هذه المنازل
مع الغداه ويغرب رقيبه فذلك النوء وهو ماخوذ من ناء ينوء اذا نهض متثاقلا فكان ذلك
والعرب تجعل النوء للغارب لانه ينهض للغروب متثاقلا وعلى ذلك اكثر اشعارها وبعضهم
يجعله للطالع وهو مذهب المنجمين لان الطالع له التاثير والقوة والغارب ساقط لا قوة
له وهذه المنازل كلها تطلع من المشرق في كل يوم وليلة مرة وهو دور الفلك
ولكن النوء لا ينسب الا الى المنزل الذي يظهر من تحت الشعاع ويسقط طلوعه مع الغداه كما
ذكرت لك ولا يتفق ذلك لكل واحد منها الا مرة في السنة وقد ذكر ابن قتيبة هذه
المنازل ولم يذكر اشتقاقها فانا اذكرها باشتقاقها واوصافها على ما املاه علينا
ابو اسحق الزجاج فان في معرفتها فايده لطيفه ن

فالربع الاول من السنه في تسعة عشر يوما من اذار وبعضهم

يقول في عشرين يوما وفيه استوا الليل والنهار ويطلع يوم العشرين
مع الغداه فرغ الدلو الاسفل ويسقط العوا والعرب تنسب نوءه الى العوا وهو
الغارب وكذلك ساير الانوا فنذكرها على مذاهبهم والعوا يمد ويقصر وهو
خمسة كواكب كانها الف معطوفة الذنب وبذلك سميت العوا للانعطاف
الذي فيها والعرب تقول عويت الشي اذا عطفته قال الراجز
تعوي البرى مستوفضات وفضا وقال بعضهم سميت العوا لانها كانها
خمسة كلاب تعوي خلف الاسد ن

النوء الثاني السماك

وهما سماكان الاعزل والرامح فالاعزل كوكب واحد ازهر وهو احد
ساقي الاسد والرامح الساق الاخرى مع الرامح كوكب تقدمه يقال هو رمحه وبه سمي

الاخر اعزل لانه لا كوكب معه تشبيها بالاعزل من الرجال وهو الذي لا سلاح معه
وقيل انما سمي اعزل لان القمر لا ينزل به وانما سمي سماكا لعلوه وارتفاعه وهو اسم
خص به ولا يقال لغيره من الاشياء سماك كذلك قال سيبويه

الغفر

للغفر كواكب غير زهر منها كوكبان قدام الزبانيين والزبانيان قرنا العقرب
وانما سمي الغفر من الغفرة وهي الشعر الذي في طرف ذنب الاسد وقيل انما سمينا
الغفر لانهما لنقصان ضوئهما من قولك غفرت الشي اي غطيته قال
ابو اسحق لانه لما خفي صار كالمغطى قال ابو عبيدة الغفر شعر صغار دون الكبار
وريش صغار دون الريش الكبار سمي بذلك لانه يغطي الجلد لانه دون ما
فوقه والغفر النكس في المرض يقال صلح فلان من مرضه ثم غفر اي نكس واختلف
الناس في هذا البيت فانشده ابو عبيدة لجميل وانشده ابن الاعرابي للمرار وهو قوله
خليلي ان الدار غفر لذي الهوى كما يغفر المحموم او صاحب الكلم
تاويله ان المحب اذا سلا فراى دار حبيبه واثارها جدد ذلك عليه حبه فكانه
مريض قد نكس وسمي النكس غفرا لتغطيته العافية والغفر شعر يكون في
الجبين يقال غفرت المراة اذا نبت لها ذلك الشعر قال الشاعر
دعت سودة شم العرانين بدنا نواعم لا شعثا ولا غفرا
فاما من رواه بالمحطي ويقال لمتاع البيت غفر والغفر ولد الاروى
وهي جمع اروية وهي انثى الوعل

الزباني

الزباني كوكبان مفترقان وهما قرنا العقرب وبعضهم يسميهما يدي العقرب واشتقاقها
من الزبن وهو الدفع لان كل واحد منهما مندفع عن صاحبه غير مقارن له ويقال
زبنت الناقة اذا دفعت بقوائمها عند الحلب ومنه اشتقاق الزبانية
لانهم يدفعون اهل النار اليها

الاكليل

ثلثه كواكب مصطفة على راس العقرب فلذلك سميت الاكليل

القلب

وهو كوكب احمر نير سمي بذلك لانه قلب العقرب

الشوله

الشوله كوكبان مفترقان احدهما مضي سمي بذلك لانه ذنب العقرب وذنب العقرب شايل اي مرتفع ومنه شال الميزان اي ارتفع واشلت الجرو شلت به ولا يقال شلته وهو خطا من كلام العامه ويقال ناقة شايلة اذا اتى عليها سبعة اشهر من نتاجها او ثمانية والشول جمعها بفتح اوله والتخفيف فاما الشول بضم اوله وتشديد الواو فجمع شايل من النوق وذلك اذا شالت اللقاح وارتفع لبنها وحملت والواحدة منها شايل بغير ها والجمع شول قال ابو النجم كان في اذنابهن الشول من عبس الصيف قرون الايل الشول هاهنا الاذناب نفسها وانشد سيبويه

من لد شولا فالى اتلايها

قال انما انصب لانه اراد زمانا والشول لا يكون زمانا ولا مكانا فيجوز فيها الاضافة والجر فانه قال من لدان كانت شولا فالى اتلايها وتجره على سعة الكلام جعلوه بمنزلة المصدر واهل الحجاز يسمون الشوله الابره والابره هي التي تسميها العامة حمة العقرب وذلك غلط انما الحمة سمها وضررها

النعايم

ثمانية كواكب زهر مضية اربعة منها في المجره تسمى الوارده واربعة خارجة منها تسمى الصادره وسميت النعايم تشبيها بالخشبات التي تكون على البير نحو اربعة كذا واربعة كذا كهيئة الخشب الذي تكون على البير تعلق فيه البكره والدلا

الثاني من انوا الصيف

البلده ليست بكوكب وانما هي فرجة من النعايم وسعد الذابح وهو موضع

صغير خال ليس فيه كوكب وانما سمي البلدة تشبيها بالفرجة من الحاجبين اللذين هما
غير مقرونين يقال رجل ابلد اذا كان مفترق الحاجبين ن

سعد الذابح

السعد الذابح كوكبان صغيران احدهما مرتفع في الشمال والآخر هابط في الجنوب
مع الشمالي منهما وهو الاعلى كوكب يقال ان ذلك الكوكب شاته وبين الكوكبين قدر ذراع
على مراة العين وهو من المنازل انشدني بعض اصحابنا لابن بسام في سعد حاجب الخاقاني
الوزير

يا سعد انك قد جمعت ثلثة كلا قتلت وفيك منهم لائح
وابيت حجب رابعا لتنيره فارفق به فالشيخ شيخ صالح
يا حاجب الوزرا انك عندهم سعد ولكن انت سعد الذابح

وفيه يقول ايضا وكان اسود

ولما وقفنا بباب الوزير وقد رفع الستر او جابه
ظللنا نرجم فيك الظنون لحاجبه انت ام حاجبه

وكان ابن بسام ملقى من حجاب الوزراء يقصدونه بالحجاب اجنبي من اثق به انه حجبه
باب القسم بن عبيد الله في وزارته حجب فكتب اليه

اني اتيتك زائرا ومسلما ولكي اقوم ببعض حق الواجب
فاذا ببابك حاجب متنظر ويعود بابك في حرام الحاجب
ولئن اتيك راضيا بفعاله فتمام بابك في حرام الصاحب

سعد بلع

وهو كوكبان صغيران مستويان في المجرى وانما سمي بلع لان الذي معه كوكب بمنزلة
شاته وهذا الكوكب معه كانه قد بلع شاته وقال بعضهم وانما سمي بلع لان بين
الكوكبين قدر ذراع في مراة العين فصورته صورة فم مفتوح ليبلع وهو غير مصروف
عندهم جعلوه معدولا بمنزلة عمر وزفر وسعد مضاف اليه كذلك رويناه ن

سعد السعود

وهو ثلثة كواكب احدها انور من الآخرين سمي سعد السعود لان وقت طلوعه هو وقت ابتدا ما به يعيش الناس وساير الحيوان من النبات والزرع واستكمال بلوغه

سعد الأخبيه

كوكبان عن شمال الخباء والاخبيه اربعة كواكب واحد منها في وسطها يسمى الخباء لانه على صورة الخباء ن

عرقوة الدلو الأعلى

وبعضهم يسميه عرقوة الدلو العليا

وهو كوكبان ازهران مقترنان سميا عرقوة تشبيها بعراقي الدلو وسميا فرغا لان فيهما انآ الامطار الكثيره وقيل سميا بذلك لانهما على صورة صليب الدلو

الربع الثالث الخريف

واول انوآيه فرغ الدلو الاسفل ويقال عرقوة الدلو السفلي وصورته كوكبان مضيان مقترنان يتبعان عرقوة الدلو العليا ن

الحوت

وهو كوكب ازهر نير يسمى قلب السمكه وهو في وسط السمكه مما يلي راسها وصورة السمكه التي في المجري كواكب مجتمعة على صورة السمكه ن

الشرطان

وهما كوكبان مفترقان مع الشمالي منهما كوكب اصغر منه وسميا شرطين لانهما العلامتين لان سقوطهما علامة ابتدا المطر ويقال اشرط نفسه اي اعلمها علامة يعرف بها ومنه سمي الشرط لانهم علموا انفسهم بعلامة يعرفون بها

البطين

ثلثة كواكب متقاربة خفية غير نيرات وهو تصغير بطن والبطن مذكر

سمي بذلك لانه بطن الحمل

الثريا

وهي ستة كواكب مجتمعة طمس سميت بذلك لان مطرها منه تكون الثروة وهي الكثرة والغنى وهي تصغير ثروى ولم تستعمل في كلامهم الا مصغرة ولم ينطق بمكبرها

قال ابو بكر محمد بن الحسن بن دريد قد تكلمت العرب باسماء مصغرة لم يتكلموا بها مكبرة وهي اربعون اسما فمنها الخليقا من الفرس كموضع العرنين من الانسان وهو معظم الانف والغميراء نجم الدبر والغميرا طائر والسويطا ضرب من الطعام والشويلاء موضع والمريطاء جلدة رقيقة بين السرة والعانة والهيمى موضع والسويدا موضع قال الشاعر

انى جير وان عز رهطي بالسويدا الغداة غريب

جير كلمة مبنية على الكسر يراد بها الدهر وربما اجريت مجرى القسم فيقال جير لا فعلن والغميضا النضاجم من نجوم السما ويقال رماه فهم ثم رماه هديا اي على اثره والحميا سورة الخمر والثريا من منازل القمر معروفة والحديا من التحدي يقال تحدى فلان لفلان اذا تعرض له للشر ويقال انا حدياك على هذا الامر اي اخاطرك عليه والحذيا من الحذوة وهي العطية والقصيرى اخر الضلوع واللجيا موضع واللجيا من قولهم فلان لحاحي فلانا والهوينا السكون والحنض والرتيلي دويبة تلسع والعقيب ضرب من الطير والحميمق ايضا طائر والصعيقا والرضيم طائر والشقيقة طائر واللبيد طائر والرنيم طائر بغير معجمه والسكيت اخر فرس يجي في الرهان وغير ابن دريد يقول سكيت وليس سكيت بمصغر لان يا التصغير لا تقع رابعة والادبير دويبة والاعيرج ضرب من الحيات والاسيلم عرق في الجسد والكحيل القطران والكميت البلبل ومحيمر جبل فاما مهيمن ومجيمر ومبيطر فانما لفظها لفظ التصغير وهي مكبرة في المعنى وكذلك مبيقر ومسيطر لا يتكلم فيهما بلفظ المكبر لا يقال فيهما متفعل ومهيمن من اسماء الله عز وجل وهو الامين والقيم يقال فلان مهيمن على بني فلان اي قيم بامورهم والمبيطر البيطار البطر الشق ومبيقر الذي يلعب البقيري وهي لعبة لهم ويقال بيقر

ثلث ثم صل فصلي قاعدا واقرا الكوثر من بين السور
يقرن الظهر الى العصر كما يقرن الحقه بالحق الذكر
وقال حسان بن ثابت
لا اخدش الخدش بالجليس ولا يخشى نديمي اذا انتشيت يدي
وقال ونبذت الصنايع وتجهل قدر المعروف وما ثبت الخواطر وزهد في
لسان الصدق وعقد الملكوت نبذت الصنايع اصل النبذ الرمي يقال نبذت
الشي من يدي اذا رميته قال الشاعر
نظرت الى عنوانه فنبذته كنبذك نعلا اخلقت من نعالكا
ثم يستعمل في المتروك والمعرض عنه ومنه سمي النبيذ لانه يترك حتى يدرك والمنبوذ
الملقوط لان امه نبذته اي رمت به والصنايع جميع صنيعة ويقال قدر
وقدر بمعنى واحد وقدرى وما قدروا الله حق قدره وقدره قال الشاعر
وما صب رجلي في حديد مجاشع مع القدر الا حاجة لي اريدها
وقدرت الشي قدرا اذا اقللت قدرت بالتشديد فالمصدر التقدير والقدر
جايز والمعروف والعرف اصطناع الخير واعتقاده في اعناق الرجال
وانما سمي معروفا لان كل انسان يعرفه ويانس به ولا ينكره اخبرنا ابو اسحق
الزجاج عن المبرد قال انشد عبد الله بن جعفر قول الشاعر
ان الصنيعة لا تكون صنيعة حتى تصيب بها طريق المصنع
فقال هذا رجل يريد ان يبخل الناس امطروا المعروف امطارا فان صادف
موضعه فهو الذي قصدت والا كنت احق به وقال ابن عباس
لا يزهدنك في المعروف كفر من كفره فانه يشكرك عليه من لم تصطنعه اليه
على ان الناس ينشدون
ومن يصنع المعروف في غير اهله يلاقي الذي لاقى مجير ام عامر
وانشدني الاخفش في المعنى الاول اساتا اتي بها بعض الاجواد يذكر الهبا
لهاية في معناها
هنا عليك للهنه من خايف لنت المجيرها ولبيس مجير
اما القبور فلن تزال انيسة بجوار قبرك والديار قبور
عمت صنايعه فعم مصابه فالناس فيه كلهم ماجور

وقدرا

والناس مأتمهم عليه واحد في كل دار رنة وزفير
يثني عليك لسان من لم توله خيرًا لأنك بالثناء جدير

وأنشدنا أبو بكر بن دريد قال أنشدنا عبد الرحمن ابن أخي الأصمعي عن عمه قال أنشدنا أعرابي من بني تميم ثم من بني حنظلة لنفسه

من تصدّى لأخيه بالغنى فهو أخوه
فإن اضطر إليه رام منه ما يسوءه
يكرم المثري فإن أملق أقصاه بنوه
لو رأى الناس نبيًّا سائلًا ما وصلوه
وهم لو طمعوا في زاد كلب أكلوه
لا ترى في آخر الدهر بتسآل أفوه
إن من يسأل سوى الرحمن يكثر محرموه
والذي قام بأرزاق الورى طرًّا سلوه
وعن الناس بفضل الله فاغنوا واحمدوه
تلبسوا أثواب عزّ فاسمعوا مني وعوه
أنت ما استغنيت عن صاحبك الدهر أخوه
فإذا احتجت إليه ساعة مجّك فوه
أهنأ المعروف ما لم تبتذل فيه الوجوه

وقوله وعقدًا للملكوت هو مصدر عقدت عقدًا هو إذا كان مجاراة الأخفش وكان أصحابه يغيرون به عنه وعقدًا للملكوت لجعله جمع عقدة مثل غرفة وغرف والملكوت الملك والتاء زائدة كما زيدت في جبروت وعنكبوت ومن كلام العرب رهبوتى خير من رحموتى أي أن ترهب خير من أن ترحم وقال فأبعد غايات كاتبنا في كتابته أن يكون حسن الخط قويم الحروف هذا إنما ذكره منكرًا على من اقتصر من الكتاب على حسن الخط دون ما سواه من الأدب ورأى أنه قد تناهى في الكمال إذا حسن خطه وهذا لعمري كما قال منكرًا على من هذا من رأيه ومذهبه ورضي به مرتبة لأنه إنما هو في تلك الحال بمنزلة مزوّق نقاش ومحالّ وليست هذه من المنازل التي يرضى بها كاتب لنفسه فأما حسن الخط فمحمود بالجملة ويقال إن أول معرض الكاتب لباسه ثم خطه ثم كلامه ثم صناعته وقد جاءت في الخط والقلم

المار

اثار" وقيل فيهما من الاشعار وكلام الادبا والحكما ما هو مشهور لو جمع لكان ضعف الكتاب الذي قصدنا تاليفه برسالته ونحن نذكر من ذلك ههنا شيا يسيرا يليق غرره به ولا نخرج عن مقصدنا ان قال الله جل وعز ن والقلم وما يسطرون وقال اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم وقال النبي صلى الله عليه وسلم ان اول ما خلق الله القلم فجرى بما هو كاين الى يوم القيامة ويروى عن ابن عباس انه قال في قوله جل وعز واثارة من علم قال الخط الحسن وقال في الحكاية عن يوسف اجعلني على خزاين الارض اني حفيظ عليم قال كاتب حاسب وقال بعض المفسرين في قوله تعالى يزيد في الخلق ما يشا هو الصوت الحسن وقال بعضهم هو الخط الحسن وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الخط الحسن يزيد الحق وضوحا وقال بعض العلما من جلالة القلم انه لم يكتب لله كتاب الا به ونظر اعرابي الى كاتب يكتب فقال الدواة سمهل والقلم ماتح والكتاب عطن ونظر ابن رجا الى خط بعض الكتاب فقال خطك هذا منتزه الالحاظ ومجتنى الالفاظ وقد قيل حسن الخط احدى البلاغتين ورداءة الخط احدى الزمانتين وقال اقليدس الخط هندسة روحانية ظهرت بالة جسمانية وقال بعضهم الخط شي اظهره العقل بواسطة هي القلم فلما قابل النفس عشقته بالعنصر وقال الحساب وزن القلم من حساب الجمل نفاع وذلك ان الالف احد واللام ثلثون والقاف مايه واللام ثلثون والميم اربعون فذلك مايتان وواحد وكذلك نفاع للنون خمسون وللفا ثمانون والالف واحد وللعين سبعون فذلك مايتان وواحد فقد استوى حسابهما وقال ابو تمام الطايي في محمد بن عبد الملك الزيات وهو من اجود ما قيل في القلم

لك القلم الاعلى الذي بشباته ينال من الامرا الكلى والمفاصل

له الخلوات اللاي لولا نجيها لما احتفلت للملك تلك المحافل

لعاب الافاعي القاتلات لعابه واري الجنى اشتارته ايد عواسل

له ريقة طل ولكن وقعها باثاره في الشرق والغرب وابل

فصيح اذا استنطقته وهو راكب واعجم ان خاطبته وهو راجل

اذا ما امتطى الخمس اللطاف وافرغت عليه شعاب الفكر وهي حوافل

اطاعته اطراف الرماح وقوضت لنجواه تقويض الخيام الجحافل

اذا استغزر الذهن الجلي واقبلت اعاليه في القرطاس وهي اسافل
وقد رفدته الخنصران وسددت ثلث نواحيه الثلث الانامل
رايت جليلا شانه وهو مرهف ضني وسمينا خطبه وهو ناحل

وقال النصافي
لك القلم الذي لم يجر يوما لغايه منطق نكبى بعي
ومبتسم على القرطاس باس او جرح وهو ذو بال رخي
فما المقدار اعضب من شباه ولا الصمصام سيف المدحجي

ونظر بعض الملوك الى جاريه له تكتب فقال
وزادت لدينا حظوة يوم اطرقت وفي اصبعيها اسمر اللون اهيف
اصم سميع ساكن متحرك ينال جسيمات المدى وهو اعجف

وقال ابن دريد
حيف جليل الخطب اخرس ناطق يدق نبات اللب طوعا الى القلب
اذا اليد اصغته لتغل عربه رايت نبات القلب تصغي الى اللب
واهدي ابو تمام الطائي الى الحسن بن وهب دواه ابنوس وكتب اليه
قد بعثنا اليك ام العطايا والمنايا نجيبه الاحساب
تربا الصفر وكبري الزنج خلقى شكلا بصفراتيا ب
ريقها ريق نحله وجناب حين يجري لعابها في الكتاب
في حشاها لعبر جرب حراب هي امضى من نافذات الحراب
لا كفالها وما لك والله كفا في حمله الكتاب

ومن اغرب ماقيل في القلم قول ابن الرومي
ان يخدم القلم السيف الذي خضعت له الرقاب ودانت خوفه الامم
فالموت والموت لا شي يعادله مازال يتبع ما يجري به القلم
كذا اقضى الله للاقلام مذ بريت ان السيوف لها مذ ارهفت خدم
ثم قال واعلى منازل اديبنا ان نقول من الشعر ابياتا في مدح قينه
او وصف كاس ن هذا ايضا يقوله من رضي من الادب بهذه المنزله وكان
افضل مافيه قول الشعر وخلا مما سواه من الاداب وراي انه اذا قال ابياتا
فقد كامل ادبه وتناهى في علمه وليس هذه مرتبه العلماء ولا يرضى بها

الأدبا، فأما من قال الشعر طبعا غير تكلفا وكان متادبا فضيه الى ادبه قول الشعر
لهذا الطعن غير متعلق به وقد قال بعض العلما الشعر ادني مروه السري
واسني مروه الدني وقال اخر الشعر فساد المروه وقال اخرون
الشعرا انقص اهل الادب مراتب وقال عمر بن الخطاب رحمه الله اقل اهل المروات
من كان الشعر دليل مروته وقيل للنابغه من اشعر الناس فقال من استجيد
كذبه وضحك من رديه وقيل للخليل بن احمد لم لا تقول الشعر فقال
الذي يجيني لا ارضاه والذي ارضاه لا يجيني وهو القايل

بلغ سليمن اني عنه في سعه وفي غني غير اني لست ذا مال
سخي بنفسي اني لا اري احدا يموت هزلا ولا يبقي على حال

وابيات تصغير ابيات وانما يراد تصغير الجمع تقليل عدده فاذا كان الجمع الذي
يراد تصغيره من ابنيه اقل العدد صغر على لفظه وابنية اقل العدد اربعة افعال
نحو اجمال واجلال وافعلة نحو ارغفه وفعلة نحو صبيه وافعل نحو اكلب
فيقال في تصغير اجمال اجيمال واجيلال واريغفه وصبيه واكيلب وان كان لاكثر
العدد رد الى بنا اقل العدد كقولك في تصغير جمال اجيمال وفلوس افيلس
وكلاب اكيلب وكذلك ما اشبهه والقينه المغنيه قال ابن
دريد اشتقاقها من قول العرب قانت المراة الجاريه اذا زينتها وبه سميت
الماشطة مقينة والقينة على هذا انما سميت بذلك لتزينها وحسنها وتصنعها
عند الغنا للرجال وقال ابن كيسان انما سميت قينه لانها تعمل بيدها
مع غنايها وكل صانع بيده قين وتفسير ابن دريد عندي اجود واصح لان القين
عند العرب الحداد ومنهم من يقول كل صانع اسكاف ويحتج بقول الشماخ

لم يبق الا منطق واطراف وريطتان وقميص هفهاف
وشعبتا ميس براها اسكاف

يريد النجار ولا يبعد ان يكون منهم
من يسمي كل صانع بيده قينا كما حكي ابن كيسان كما ان يسميه الاخرون
اسكافا والكاس الانا بما فيه من الخمر وكذلك المايده تسمي كذلك اذا
كان عليها طعام والا فهي خوان والقلم يسمي قلما اذا كان مبريا والا فهو
قصبه ن ثم خرج ابن قتيبه الى ذكر الفلاسفه فقال واعلى درجات
لطيفنا اللطيف عنده هاهنا المتفلسف ان ينظر في شي من القضا وحد المنطق

القضايا احكام النجوم الى ان انتهى به القول في ذكر الفلاسفه الى قوله فاذا سمع الغمر
والحدث الغر قوله الكون والفساد وسمع الكيان والاسما المفرده راعه ما سمع
وظن ان تحت هذه الالفاظ كل فايده وكل لطيفه فاذا طالعها لم يحل منها بطايل انما
هو الجوهر يقوم بنفسه والعرض لا يقوم بنفسه وراس الخط النقطة والنقطة
لا تنقسم والكلام اربعه امر وخبر واستخبار ورغبة ثلثه لا يدخلها الصدق
والكذب وواحد يدخله الصدق والكذب وهو الخبر والان حد الزمانين مع هذيان
كثير هذا كله كلام ابن قتيبه وما رايت اظرف من كلامه في هذا الفصل
لانه جمع بين الحكايه عن المنطق والهندسه وعاب الجميع وجعله هذيانا من غير ايراد
مسله على القوم ولا ابان فساد شي مما يذهبون اليه لا بحجه ولا دليل اكثر من ان
سماه هذيانا وهذا هو العي البين والتحرف الشائن والعجب من هذا كله انه انكر على
القوم تحديدهم الجواهر والاعراض وليس احد من جميع اصناف المتكلمين وساير
الملل والنحل يدفع الجواهر المقصود بها الاجسام وانما المنازعه فيما يدعيه بعضهم
من جواهر تركبت منها الاجسام ولا يدفع الاعراض وصحتها الا من قال بقدم الدهر
فلم يبين شيا من ذلك بل جعله هذيانا جمله ومع ذلك فقد انكر ان يكون الكلام
اربعة اقسام كما ذكره القوم وهذا شي يذهب اليه حذاق النحويين وعامة اهل النظر
فاما مذاهب الفلاسفه في المنطق فان الرد عليهم ليس هو من طريقه ما ذهب
اليه وانما هو ان يذكر مذاهبهم وتنقض وتعارض بما يفسدها كما قد فعل ذلك جماعه
من اصحابنا وكذلك الرد عليهم في الهندسه وجملة القول في هذا الفصل
ان كلامه اولى بان يسمى هذيانا من الحكايه التي لم ينقضها ولم يدل على فسادها
وانما اقول في هذا الفصل قولا وجيزا يليق بالموضع حسب ما قصدت له من
الشرح اما قوله سمع الكيان فنحن نحتاج الى نحو سمع الكيان وليس في تسميه الكتاب
لنا ما يدل على خطا ما فيه ولا صوابه فيقال سمع الكيان وسمع الكان وتاويله انه سمع
معنى ما يكون او يتكون واما قوله انما هو الجوهر يقوم بنفسه والعرض لا يقوم بنفسه
ولذلك نقول ايضا نحن ان الاجسام تقوم بانفسها وهي الجواهر والاعراض
توجد في الاجسام فلا تقوم بانفسها وهي الحركات والالوان والطعوم وما اشبه ذلك
وقد قام الدليل على حدث الاجسام والاعراض معا كما قد ذكر ذلك في الكتب
الموضوعه لهذا واما قوله راس الخط النقطه والنقطه لا تنقسم

فان هذا قول اقليدس قال في اول كتابه النقطة شي لا جزء له والخط طول لا عرض له ونهاية الخط نقطتان والخط المستقيم هو الموضوع على مقابلة النقط واما قوله النقطة شي لا جزء له فليس يريد به نقطة ينقطها الكاتب لان تلك شكل بسيط وانما تاويله عنده ان كل مركب داخل فانما ينحل الى ما هو اقل منه مما تركب منه وهذا قول صحيح لان المولف من اشيا اذا انفصل وفرق فانما ينحل الى ما الف منه قال فاتم الاشكال الجسم وهو الطويل العريض العميق ذو الجهات الست التي هي خلف وامام ويمين وشمال واسفل واعلى وكل طويل عريض عميق ذي جهات ست جسم وليس الى وجود شكل اتم من هذا سبيل فاذا انحل الجسم بان يرفع منه العمق بقي الطول والعرض فذلك هو الشكل البسيط وهو الطويل العريض وذلك ما يرى من ظاهر الاشكال اذا لم يقدر تحت ذلك عمق ثم ينحل هذا البسيط الى الخطوط بان يقدر رفع العرض منه فيبقى الطول وحده وهو الخط وانما هو خط وهمي لا ما يصوره الكاتب ثم ينحل الخط الى نقطة هي نهاية ما يتناهى اليه وليس دونها ما هو اصغر منها فينحل اليه ولذلك يقول ايضا اكثر اهل الاسلام ان الاجسام تتجزا ابدا حتى تتناهى الى جزء لا يتجزا اي لا يقبل التجزية لقلته ما خلا النظام فانه يقول ان الاجسام تتجزا ابدا الى ما لا نهاية له وقوله في ذلك وما الزمه حتى قال بالطفرة مشهور عند المتكلمين ليس هذا موضعا يليق بذكره فيه ومخالفته الجماعة في ذلك واما حكايته عنهم ان الكلام اربعة اقسام منكرا ذلك عليهم فليس بمنكر لان الكلام عند بعض النحويين عشرة اقسام وعند بعضهم ستة اقسام وهو مذهب الاخفش وهي الخبر والاستخبار والامر والنهي والندا والتمني وقال قطرب وجماعة من حذاق الكلام كله اربعة اقسام خبر واستخبار وطلب وندا فجعل الامر والنهي داخلين تحت الطلب وجعل التمني داخلا تحت الخبر واما قوله والان حد الزمانين فللفلاسفة فيه كلام كثير ليس هو من غرضنا ولكن اقرب ما قيل في ذلك ان الان اخر الزمان الماضي واول الزمان المستقبل وللنحويين فيه اقاويل منها ان يسالوا عن الان امبني ام معرب فاتفقوا انه مبني على الفتح لانك تقول انت من الان تفعل كذا وكذا فلا يغيره العامل ولو كان معربا لتغير لاختلاف العوامل عليه وهو من شاذ ما بني لان فيه الالف واللام وسبيلهما ان يمكنا ما دخلتا عليه فقال سيبويه واصحابه انما بني الان وفيه الالف واللام لانه ضارع المبهم المشار اليه وذلك ان سبيل الالف

ان تدخل لتعريف العهد كقولك الرجل والغلام فتشير بهما الى العهد او تعريف
الجنس كقولك قد كثر الدرهم والدينار لست تقصد به الى درهم بعينه ولا الى دينار
بعينه لكنك تريد تعريف الجنس وكقولك المومن افضل من الكافر والرجل اعقل من المراه
فهذا التعريف للجنس او تدخل على شي قد غلب عليه نعته فتعرف به كقولك الحرث
والعباس وكقولك الدبران والسماك والنجم للثريا وما اشبه ذلك فلما دخلت
الالف واللام على الان لغير هذه السبيل ولكنها على معنى الاشاره الى الوقت الحاضر كقولك
هذا الوقت فصار معنى قولك الان كقولك هذا الوقت فوجب بناوه لمضارعته
اسم الاشاره المبني وقال المبرد انما وجب بناوه لانه وقع من اول وهله معرفا
بالالف واللام وسبيل ما دخلت عليه الالف واللام ان يكون منكورا اولا ثم يعرف بهما
فلما خرج على غير بابه بني وقال الفرا انما هو على الحكايه لانه منقول
من قولك ان لك ان تفعل كذا وكذا ثم دخلت عليه الالف واللام فترك محكيا على
حاله كما روي نهى عن قيل وقال بالفتح على الحكايه وروي بالخفض عن قيل وقال فجعلا
اسمين معربين لا فعلين وكما يقال قد اعياني منذ شب الى دب لانه قال
منذ شب الى ان دب وبعضهم جعلهما اسمين فيعربهما قال وفيه وجه اخر
وهو ان يكون منصوبا نصبا صحيحا ولانه ترك على فتحه ولم يغير بدخول العوامل عليه
وهذا هو مذهب سيبويه الذي ذكرناه اولا وفي اشتقاقه قولان احدهما
ان يكون اصله اوان حذفت منه الالف وقلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح
ما قبلها وسلغ ذلك فيها لما حذفت التي بعدها فقيل الان كما ترى ثم
ادخلت عليه الالف واللام وانما يحكم بحذف الالف دون الواو لانها
زايده والاخر ان يكون الالف فيه منقلبه من يا من قولك ان الشي يئين
كما تقول حان يحين مضى القول على الان وجميع ما فيه
ثم قال ابن قتيبه حاكيا عن المنطقيين انهم قالوا والجنه
ينقسم على تسعه الف وكذا وكذا مايه من الوجوه هذا الروايه عنه فيما قراته
على الثقات يرونه عنه وكما ينقله عنه جميع من نقل بخفض كذا وخفض مايه
وهذا خطا من وجوه احدها ان احدا لا يقول ان الجزء ينقسم على تسعه الف وجه
ولا ادري من اين نقله والاخر انه كلام ملحون في اللفظ غلط في التقدير
لان اقل ما يقع عليه كذا وكذا احد وعشرون لان العدد لا يعطف عليه

الا بعد العشرين فتقول ثلثة واربعة وخمسة عشر وكذلك ما اشبهه ولا تقول
خمسة وستة وانت تريد احد عشر وكذلك لا تقول ثلثه واربعة وانت تريد سبعة
فالعدد كذلك غير معطوف عليه الى ان جاوز العشرين فتقول حينيذ واحد وعشرون
اثنان وعشرون وكذلك ما اشبهه فاقل ما يقع عليه كذا وكذا احد وعشرون
لانه اشارة الى عدد ثم انه قال والجز يقسم على تسعة الف واحدى وعشرين مايه
فهذا يصير احد عشر الفا ونيفا وهذا غلط بعبارة فاسدة ومع ذلك فقد خفض
مائة والمميز بعد العشرين منصوب فان خفض مائة لحن واخطا في العبارة وان نصبها
فقد اخطا في العبارة وحكى عن القوم ما لا يعترفون به وكنت وافقت ابا الحسن
علي بن سليمن الاخفش على هذا فقال هو والله كما قلت فاجعلوه على تسعة الف
وكذا مايه بغير تكرير كذا ليزول عنه اللحن

وهذه مسايل من باب كذا وكذا اثبته لك

اعلم ان كذا انما هو اشارة وليس سبيله ان يضاف لان ذا اسم مبهم والمبهم لا يجوز
اضافته نحو هذا وذاك وهاولا وما اشبه ذلك لانه معرفة بالاشارة فان
اضفته الى نكرة فقد احلت لانك جمع عليه تعريف الاشارة والتنكير وهذا محال
ان يكون معرفة نكرة في حال وان اضفته الى معرفة لم يجز ايضا لانك تجمع
بين تعريفين مختلفين فقول ابي الحسن اجعلوه كذا مايه بغير تكرير كذا في
التحصيل ايضا غلط ولكنه يجوز على ضرب من الحكايه قد عملت عليه مسايل
اصطلح عليها وهي عندي غير جايزه وانا اذكرها لك قالوا اذا قلت له علي
كذا درهما فاقل ما يلزمه عشرون درهما لان اقل عدد يميز منصوب عشرون درهما
واذا قال له علي كذا كذا درهما فله احد وعشرون درهما لان اقل عدد بين
جمعا ومميزا بمنصوب احد عشر درهما وانما هذا على مذهب العربيه واكثر هذه
المسايل تخرج على مذهب العراقيين واذا قال له علي كذي وكذي درهما فذلك
واقع على احد وعشرين درهما وقد مضى شرحه فاذا قال له علي كذا دراهم
فاقل ذلك ثلثه الدراهم لانه اول عدد يميز بالجمع فيقال ثلثه دراهم واذا
قال له علي كذي درهم بالخفض فهي مايه درهم لانه اول عدد مميز بواحد
مخفوض وهو قبيح الاضافة الا على طريق الحكايه وقس على هذا ما يرد من هذه
المسايل ان شا الله ثم قال في فصل اخر

بعد ان امض ما عاب به الفلاسفه مما لا يحتاج الى تفسير لوضوحه ن فالحمد لله
الذي اعاذ الوزير ابا الحسن ايده الله من هذه الرذيله وابانه ما لفضيله يعني
الوزير الخاقاني لانه عمل له هذا الكتاب فاحسن صلته واصطنعه وصرفه ن
ثم قال في ذكر الوزير فذكر شكر الرعيه له وايديهم الى الله فيه مظان
القبول ممتده مظان القبول جمع مظن وهو مفعل يراد به الزمان ثم جمعه
ونصبه نصب الظروف وتقديره وايديهم الى الله مظان القبول ممتده اي في
الاوقات التي يظنون انه مستجاب لهم فيها الدعا ن وقوله في هذا الفصل ويصير
اليه معطفات القلوب يقول يعطفها عليه ويميلها اليه ومنه قوله عز وجل
فصرهن اليك وقال الشاعر

وغلام رايته صار كلبا ... ثم في ساعتين صار غزالا

اي ضمه اليه فصاد به غزالا فضمه اليه ن ثم ذكر الكتاب الذين
تركوا انفسهم ورغبوا عن العلم حين بلغوا البغيه بغيره له ن
ثم قال وقد لعمري كان ذلك فاين همة النفوس واين الانفه
من مجانسة البهايم واي موقف اخزى لصاحبه من موقف رجل من الكتاب اصطفاه
بعض الخلفاء لنفسه وارتضاه لسره فقرا عليه كتابا ذكر فيه مطرنا مطرا
كثر عنه الكلا فقال له الخليفه وما الكلا فتعثر في الجواب ثم قال لا ادري
فقال سل عنه اما قوله فاين الانفه من مجانسة البهايم فكلام لا زياده
عليه في الحض على العلم اذ جعل من لا يعلم مقارنا للبهايم وهو كذلك لان الله
عز وجل انما فضل الانسان على ساير الحيوان بالعلم والنطق والا فساير ذلك
من الماكل والمشرب والبطش والتصرف والنوم والاستيقاظ وساير ذلك
يتساوى فيه الجميع وقد قال امير المومنين علي ابن ابي طالب رضوان الله عليه قيمه
كل امر ما يحسن فنادى على الناس بكلمه واحده انشدنا ابو بكر محمد بن الحسن بن
دريد لامير المومنين علي عليه السلام

الناس من جهة التمثال اكفا ... ابوهم ادم والام حوا
فان يكن لهم من اصلهم نسب ... يفاخرون به فالطين والما
ما الفضل الا لاهل العلم انهم ... على الهدى لمن استهدى ادلا
وقدر كل امرئ ما كان يحسنه ... والجاهلون لاهل العلم اعدا

واما الكلا فاسم يقع على جميع النبات والمرعى فاذا انفصل بين الرطب واليابس
قيل للرطب خلا مقصور ورطب بضم الراء واسكان الطاء واليابس حشيش ومنه
قيل اخشت الناقة ولدها اذا القته يابسا وحشت يد فلان اذا يبست

ولا يقال للرطب حشيش

واما الخليفة السايل عن هذا فالمعتصم وكان قليل البضاعة في العربية لانه
حكي انه راى يوما جنازة بعض الخدم فقال ليتني مثله لاتخلص من الكتاب فقال
له ابوه والله لاعذبنك بشي تختار عليه الموت هذا شي يحكى من غير رواية فيه صحيحة
الا ان جملته انه كان ضعيف البصر بالعربية واما الكاتب المسوول عن هذا
فاحمد بن عمار اخبرني ابو بكر بن شقير عمن يثق به ممن حدثه ان محمد بن داود بن الجراح
قال كان محمد بن عبد الملك بن ابان ابن ابي حمزة الزيات ابو جعفر يتولى قهرمة
الدار في خلافة المعتصم ويشرف على المطبخ ويقف في الدار في دراعة سودا
فورد كتاب على المعتصم من صاحب البريد بالجبل يصف فيه خصب السنة
فقال فيه وكثر الكلا فقال المعتصم لاحمد بن عمار وكان يتقلد العرض
عليه ما الكلا فقال لا ادري فقال انا لله وانا اليه راجعون خليفة
امي وكاتب امي ثم قال من يقرب منا من كتاب الدار فعرف مكان محمد بن عبد الملك
فدعا به فقال له ما الكلا فقال له النبات كله رطبه ويابسه والرطب
خاصة يقال له خلا واليابس يقال له حشيش ثم اندفع في صفة النبات
من حين ابتدايه الى اكتهاله الى هيجه فاستحسن المعتصم قوله فقال ليتقلد
هذا العرض علي ثم خص موقعه منه حتى استوزره وهو القايل في المعتصم
حين توفا انشده ابو عبد الله محمد بن الجهم السمري

قد قلت اذ غيبوك واصطفقت ايدي العدي بالتراب والطين
اذهب فنعم المعين كنت على الدنيا ونعم الظهير للدين
لن يجبر الله امة فقدت مثلك الا بمثل هرون

ثم قال ولقد حضرت جماعة من وجوه الكتاب وقد دخل عليهم رجلا من
من النخاسين ومعه جارية وكدت عليه بسن شاغية زايده فقال تبرا اليهم من
الشغا فردوها علي بالزيادة فلم فرالانسان من سن فما كان فيهم احد عرف
ذلك ان الشغا اختلاف نبتة الاسنان وهو ان يتركب بعضها على بعض فتخرج
عن منبتها ولذلك قيل للعقاب شغوا لاختلاف منقارها الاعلى عن الاسفل لانه

اطول منه قال لهم النخاس قد تبرات اليهم من الشغا لانه ليس مما ينكتم لان العيان يلحقه فزعموا ان هذه السن الشاغيه هي زايده في العدد فلم يف فم الانسان من سن ليعلم ان هذه السن لا بد على ردها او هي من الجمله ن وعدد الاسنان اثنان وثلثون سنا اربع ثنايا واربع رباعيات واربعه انياب واربع ضواحك واثنا عشر رحا واربعه نواجد وهي اقصاها ومنه قيل رجل منجد اذا احكم الامور قال ولقد جرى في هذا المجلس كلام في ذكر عيوب الرقيق فما رايت منهم احدا يعرف فرق ما بين الوكع من الكوع ولا الحنف من الفدع ولا اللمى من اللطع الوكع في الرجل وهو ميل الابهام ومنه قيل امة وكعا والكوع في الكف وهو زيغ الكوع والحنف في الرجل وهو ان تميل كل واحده من الابهامين الى صاحبتها حتى تزول فيرى شخص اصلها خارجا قال ابن الاعرابي الاحنف الذي يمشي على ظهر قدمه والاقفد الذي يمشي على ظهر قدمه صدرها والفدع زيغ الرسغ وفي الحديث ان عمر رضي الله عنه وجه ابنه عبد الله الى اليهود ففدعوه فعمل بهم عمر ما يجب فقال الاصمعي وابو عمرو الشيباني معنى فدعوه كسروا رجله حتى مشي عليها لانها قد زالت عن خلقتها وهو من الرجال الذي اذا مشى على الفدعه ثم وطي على عصفور لم يقتله وقال ابو المفضل وابن الاعرابي وابو مسحل الفدع ان تطوى الرجل ويصير اعلاها اسفلها فيمشي عليها وقالت طايفه معنى الفدع في الحديث انهم خلعوا رجله فجاذنه من والى هذا ذهب ثعلب واللمى سمره الشفتين والعرب تستحبه وتكره اللطع وهي التي تنقشر ويعلوها حمره وقال ذو الرمه

لميا في شفتيها حوه لعس وفي اللثاه وفي انيابها شنب

اللمى والحوه واللعس كله واحد والشنب عذوبه الريق وبرد الاسنان وسيل رؤبه عن الشنب فاراهم حبه رمان فقال هو الشنب ن

قال ابن قتيبه وليست كتبنا هذه لمن لم يتعلق من الانسانيه الا بالجسم ومن الكتابه الا بالاسم ولكنها لمن شد اشيا من الاعراب فعرف الصدر والمصدر والحال والظرف وشيا من التصاريف والابنيه وانقلاب اليا عن الواو والالف عنهما ن اما من عرف هذه الاشيا التي ذكرها في هذا الفصل فمستغن عن اكثر ما ضمنته كتابه

لانه اذا عرف المصدر فقد عرف مجاري الفعل واذا عرف المصدر فقد عرف
قطعة مما في كتابه واذا عرف الابنية فقد استغنى عن كتابه في الابنية واذا عرف
التصريف فقد زاد على ما في كتابه لانه ليس في كتابه منه الا شي من شواذ التصريف
وانا اذكر لك من هذه الاشيا في هذا الموضع جملا موجزة تليق به وتدلك على ما
يرد عليك منها ان شا الله

اما المصدر فهو اسم الفعل والصدر الفعل وهو صادر عن المصدر ماخوذ منه
فالمصدر قبل الفعل لانه اسم الحدث والفعل عبارة عنه هذا مذهب الخليل
وسيبويه وجميع البصريين واما الفرا والكوفيون فيقولون المصدر ماخوذ
من الفعل وذلك قولك قام قياما وقعد قعودا وخرج خروجا وليس يليق
ذكر احتجاج الفريقين في هذا الموضع فيخرج عن الغرض المقصود به والمصدر
منصوب ابدا اذا جيت به في موضعه ولا يثنى ولا يجمع الا ان تدخل عليه الها
فيصير محدودا او تختلف انواعه كقولك قام زيد قياما وقام الزيدون قياما
وخرج اخوتك خروجا لانه يقع على القليل والكثير من جنسه واذا دخلت عليه
الها قلت ضربت زيدا ضربة وضربت الزيدين ضربتين وضربت الزيدين ضربات
وما كان على فعل غير متعد فمصدره اللازم له فعول نحو خرج خروجا وقعد قعودا
وان كان متعديا فمصدره اللازم له فعل نحو ضرب ضربا وقتل قتلا وشتم شتما
وان كان على فعل يفعل وكان غير متعد فمصدره اللازم له فعل نحو عجب عجبا
وبطر بطرا وقد ياتي على غير ذلك وان كان متعديا فمصدره اللازم له
فعل وفعل نحو جهل جهلا وشرب شربا وعلم علما وفعالة وفعل نحو
حسن حسنا وقبح قبحا ونبل وقبح قباحة وشجع شجاعة وكرم كرما وما
كان على استفعل فمصدره استفعال نحو استخرج استخراجا وكل فعل في اوله
زيادة فتلك الزيادة تلزم في مصدره نحو استخرج استخراجا وانطلق انطلاقا
واكتتب اكتتابا وما كان على فعّل فمصدره التفعيل نحو ضرّب تضريبا
وعلّم تعليما وما كان على تفعّل فمصدره التفعّل نحو تضرّب تضرّبا وتقلّب تقلّبا
وما كان على فاعل فمصدره المفاعلة والفعال نحو قاتل مقاتلة وقتالا
وما كان على تفاعل فمصدره التفاعل نحو تطاول تطاولا وفي هذا
دليل على ما يرد منه ان شا الله

وأما الظرف

فعلى ضربين ظرف من زمان وظرف من مكان فالظرف من الزمان نحو يوم وليلة وغدوة وعشية وبكرة وضحوة وعتمة وما اشبه ذلك والظرف من المكان نحو خلف وامام وقدام وفرسخ وميل وما اشبه ذلك كقولك خرجت يوم الجمعة وركبت غدوة وسرت ميلين وكذلك ما اشبهه والحال كل اسم نكرة جا بعد اسم معرفة قد تم الكلام دونه كقولك خرج عبد الله مسرعا وانطلق زيد راكبا وما اشبه ذلك

انقلاب الواو ياء

الواو تقلب ياء اذا اجتمعت هي والياء وسبقت احداهما بسكون تقلب الواو ياء وتدغم الاولى في الثانية نحو سيد وميت وهين وطيب والاصل سيود وميوت فقلبت الواو ياء وادغم هذا ما سبقت فيه الياء ساكنة ومما سبقت فيه الواو ساكنة طويت طيا ولويت ليا ورويت ريا والاصل طويا ولويا ورويا فقلبت الواو ياء ن وتقلب الواو ياء اذا سكنت وانكسر ما قبلها نحو ميزان وميعاد وميقات والاصل موزان وموعاد وموقات فقلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها فاذا جمعت رجعت الى الاصل فقلت مواعيد ومواقيت وموازين ن وتقلب الواو ياء اذا وقعت رابعة فصاعدا نحو اغزيت واستغزيت وعاديت وداليت وصليت ن وتقلب الواو ياء اذا انكسر ما قبلها في مثل غزي ودعي وما اشبه ذلك وفي التثنية نحو يغزيان ويدعيان ويعطيان فجاوزها ثلثة احرف ن

وتقلب الواو ياء لاجتماع الحرفين المثلين بدلا من احدهما نحو تسريت وتقضيت وتمطيت واصله تسررت وتقضضت وتمططت ونحو ديباج وديماس وديوان واصله دباج ودماس ودوان فاذا جمعت قلت دواوين فتردها الى الاصل ٥ قالوا عيد واعياد وديمة وديم وينشد

عداني ان ازورك ام عمرو دياوين تخط بالمداد

وتقلب الواو ياء في عتا عتيا واصله عتوا والاجود ان تقول عتا عتوا الا ان تريد به الجمع فتقول عات وعتي بالقلب لا غير ن

وقد قلبت الواو ياء في قيام وديار وقيوم وديون وما اشبه

ذلك وفي ذيّلت تذييلاً وتجيّرت تجيّراً ن وتقلب الواو ياءً في
تصغير كُرْدُسٍ وهُلْهُولٍ اذا قلت كُرَيْدِسٌ وهُلَيْلِيلٌ وكذلك في الجمع
كَرادِيسُ وهَالِيلُ ن وتقلب الواو ياءً في مفعول اذا كانت اللام منه
ياءً نحو قضيتُ ورميتُ وسعيتُ فتقول في مفعول منه مقضيٌّ ومرميٌّ ومسعيٌّ
وقد ابدلت الياء في دينار من النون وقيراط من الرا والاصل دنّار
وقرّاط يدل على ذلك قولك دنانير وقراريط وقد قلبت الواو ياءً في قولهم قام قياماً
وحالت الناقة حيالاً وفي سوطٍ وسياطٍ وروضةٍ ورياضٍ وفي حقوٍ واحقٍ
ودلوٍ وادلٍ ن

ابدال اليا واواً

اليا تقلب واواً اذا اسكنت والضم ما قبلها نحو موسرٍ وموقنٍ فاذا جمعت
رجعت الى الاصل فقلت مياسير ومياقين ن
وتقلب في نسب المقصور واواً في قولك رحويٌّ وبدويٌّ وما اشبه
ذلك وتبدل في فعلى اذا كانت اسماً نحو البقوى والشروى لانه من شريت
ومن البقية وقد ابدلت في فعلى وهي عين نحو قولهم الطوبى والكوسى ن

قلب الالف من اليا والواو

تقلب الواو واليا الفين اذا تحركتا وانفتح ما قبلهما نحو قضى ومشى ودعى وغزى
وكذلك ما اشبهه ن وكذلك اذا كانتا في موضع العين في مثل صاغ
وقال واصله قول وصوغ وطول فقلبت الفا وكذلك اليا نحو كال وباع
وسار باي حركة تحركتا قلبتا الفين اذا كانت قبلهما فتحة وقد ابدلت منهما وهي فا
الفعل في لغة من يقول في يوجل ياجل وفي يوحل ياحل وقد ابدلت الالف
من النون الخفيفة في قولهم اضربا زيداً ولنسفعاً بالناصية وليكوناً من الصاغرين
وتبدل من التنوين في الاسما في الوقف في قولك رايت زيداً واكرمت عمراً ن

غرين

ابدال الهمزة من اليا والواو

الهمزة تبدل من اليا والواو اذا كانتا لامين وقبلها الف في مثل قضاءٍ

وعطاء ورداء وجساء وفعّال نحو جرّاء وسقّاء وما اشبه ذلك فتبدل من الالف
المنقلبة من الواو والياء اذا كانتا عينين في قائم وبائع وصائغ وما اشبه ذلك
واذا كان الفعل معتل اللام نحو قضى يقضي وغزا يغزو واعتل اسم الفاعل منه والمفعول
فقلت غازٍ وقاضٍ ومقضيّ ومغزوّ واذا كان معتل العين همزت موضع العين من
اسم الفاعل نحو بائع وقائل وكائل وحذفت من اسم المفعول حرفا كقولك مقول
ومصوغ ومبوع ومكيل واذا كانت موضع الفاء واوا وكان على فعل جاء مستقبله
على يفعِل بالكسر وسقطت منه الواو نحو وزن يزن ووعد يعد وصحت في اسم
الفاعل والمفعول كقولك واعد وموعود ووازن وموزون وان كان على فعِل يفعَل
صحت الواو منه نحو وجل يوجل ووحل يوحل هذه افصح اللغات ومنهم من يقلبها
الفا فيقول ياحل وياجل ومنهم من يكسر اوله ليسوغ له قلب الواو ياء فيقول
ييجل وييحل هذا كان منه في هذا الفصل

فيقول ياحل وياجل ومنهم من يقلبها الفا صح

قال ابن قتيبة ولا بدّ للكاتب مع كتبنا هذه من النظر
في الفقه ومعرفة اصوله من حديث النبي صلى الله عليه وسلم كقوله البينة
على المدعي واليمين على المدعى عليه والخراج بالضمان وجرح العجماء جبار ولا
يغلق الرهن والمنحة مردودة والعارية مؤداة والزعيم غارم ولا وصية
لوارث ولا قطع في ثمر ولا كثر ولا قود الا بحديدة والمراة تعاقل الرجل
الى ثلث ديتها ولا تعقل العاقلة عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعترافا
ولا طلاق في اغلاق والبيعان بالخيار ما لم يفترقا والجار احق بصقبه والطلاق
بالرجال والعدة بالنساء ونهيه في البيوع عن المخابرة والمحاقلة
والمزابنة والمعاومة والثنيا وعن ربح ما لم يضمن وبيع ما لم يقبض وعن
بيعتين في بيعة وعن بيع الغرر وبيع المواصفة وعن تلقي الركبان وعن الكالئ
بالكالئ في اشباه لهذا اذا هو حفظها وفهم معانيها اغنته باذن الله
عن كثير من اطالة الفقهاء اما قوله الخراج بالضمان فيقع في كثير
من الابتياعات وتاويله من اشترى شيئا فاستغله مدة ثم وجب له رده
على صاحبه لعيب بيّنة فيه كان به قبل ابتياعه فانه يرده وله ما استغله
بضمانه اياه قبل رده لانه لو تلف قبل ان يتبين العيب لتلف من ماله
كرجل اشترى عبدا فاغلّه كل يوم دينارا ثم وجب له رده على بايعه

فائده روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال العجما جبار ع

مثل ما ذكر فانه يردّه وله ما اغلّه بضمانه رقبته لانه لو تلف تلف من ماله لا من
مال البايع ۝ واما قوله والعجما جبار والبير جبار والمعدن جبار وفي الركاز
الخمس فالعجما البهيمة سُميت بذلك لاستعجامها عن الكلام والجبار الهدر وانما
جعل جرح العجما جبار هدرًا اذا كانت منفلتة ليس معها قايد ولا سايق ولا
راكب فاذا كان معها واحد من هولاء فهو ضامن لان الجناية حينيذ له لا
للعجماء الا فيما لا يمكنه منعها منه نحو ان تنفح برجلها لانه لا يبصر ما خلفه ولا يمكنه
منعها منه في حال سيره فان كان واقفا عليها في طريق لا يملكه ضمن ما اصابت
بيدها او رجلها او غير ذلك والبير جبار قيل هي البير العادية لا يعرف
من حفرها تكون في فلاه فمن وقع فيها فهو جبار وقيل هي البير تكون في ملك الانسان
فان يسقط فيها انسان او دابة فلا ضمان عليه وقيل هو الرجل يكتري من يحفر له بيرا
في ملكه فتنهار عليه فلا ضمان عليه ن والمعدن جبار فانما هذه المعادن التي
يستخرج منها الذهب والفضة فيجي قوم فيحفرون فيها بشي مسمى فربما انهار المعدن
عليهم فقتلهم فدماوهم هدر لانهم عملوا بالاجره وهذا اصل في كل عامل عمل عملا
بكرا فعطب انه هدر لا ضمان على من استعمله والركاز المعادن عند اهل
العراق فما استخرج منها من شي فلمستخرجها اربعة اخماس ولبيت المال الخمس
وكذلك المال العادي يوجد مدفونا ن وقال اهل الحجاز الركاز المال
المدفون خاصة مما كنزه بنو ادم قبل الاسلام فاما المعادن فليست بركاز
وانما فيها مثل ما في اموال المسلمين من الزكاه من كل مايتي درهم خمسة
دراهم ومن عشرين مثقالا نصف مثقال وما زاد فبحساب ذلك هذه
حكايه ابو عبيد وتفسيره ن واما على طريق اللغة فجايز ان يسمى الجميع
ركازا لانه من الثبات والدوام من قولك ركزت الشي في الارض
وركز هو ن واما قوله ولا يغلق الرهن يقول لا يحال بينه
وبين صاحبه اذا ادى فكاكه من قولك اغلقت الباب والفقها
يختلفون في الرهن اذا تلف عند المرتهن فمنهم من يقول هو بما عليه
ومنهم من يقول هو من مال الراهن له فضله وعليه نقصانه ن
وقوله والمنحة مردوده فاصل المنحه الناقه او الشاه يمنحها
الرجل اخاه لينتفع بلبنها مدة ثم يردها يقول فردها واجب على ما دانت

جرت به عادة العرب قبل الاسلام وليس دفعه اياها الى صاحبه على الوجه الذى
كانوا قد تعارفوه بينهم مخرجها من ملك صاحبها هذا اصل المنحة ثم كثر استعمالها
حتى صارت المنحة تستعمل في الهبات والصلات فيقال منحت فلانا مالا وغير ذلك
اذا وهبته له واتسع في ذلك حتى قيل منحته ودّى ونصحى ورايى وكل ذلك اتساع
والاصل ما ذكرت لك انشدنى بعض اصحابنا

اذا ما اجتهدت الراى في النصح لامرئ فكان يظن الغش ما لم تتابعه
فلا تمنحن النصح من ليس اهله فلا النصح مقبول ولا انت نافعه

والمنيح سهم من سهام الميسر التى كانت العرب تتياسر بها وهى عشرة اسهم
وهى الازلام واحدها زلم وزلم لسبعة منها انصباء وهى الفذ والتوأم
والرقيب والحلس والنافس والمسبل والمعلى فنصيب كل واحد منها على
مرتبته من العدد فللفذ واحد وللتوأم اثنان وكذلك باقيها وثلثة اسهم
يقال لها الاغفال لانه لا نصيب لها وانما يكثر بها السهام وهى
المنيح والوغد انشدنى ابو اسحق الزجاج وابو الحسن الاخفش
عن ابى العباس المبرد لعروة بن الورد وهو عروة الصعاليك

لحا الله صعلوكا اذا جن ليله مصافى المشاش آلفا كل مجزر
يعين نساء الحى ما يستعنه فيضحى طليحا كالبعير المحسر
ولكن صعلوكا صفيحة وجهه كضوء شهاب القابس المتنور
مطلا على اعدائه يزجرونه بساحتهم زجر المنيح المشهر
وان بعدوا لا يامنون اقترابه تشوف اهل الغائب المتنظر
فذلك ان يلق المنية يلقها سعيدا وان يستغن يوما فاجدر

وللعرب اسماء سبعة تضعها مواضع العارية لينتفع بها المعار ثم ترد الى المعير
منها المنحة والعرية والافقار والاخبال والاكفاء والاعمار والارقاب
فاما المنحة فالناقة والشاة يعيرها الرجل صاحبه لينتفع بلبنها وقد مضى شرحها
واما العرية فالنخلة يعريها الرجل من نخله كله لرجل فيكون
له ثمرها عامه ذلك يقال منه اعريت الرجل نخلة وهو من الاعراء
والتجرد من الثياب كانه لما جعل ثمرها للمعرى عراها من الثمر وهى
التى رخص في بيع ثمرها قبل ان يصرم

لثمرها
والتجرد

ع القران

بسم الله الرحمن الرحيم عفوك رب وعونك

تحويل قران

الملة العربية وهو قيام النبي

محمد عليه السلام

قال ابو القاسم المظفر بن علي بن المظفر بن محمد بن عبد الصمد المعروف بابن ابي طاهر رحمه الله كان ابتدا الملة العربية في يوم السبت الرابع عشر من المحرم قبل يزدجرد بثمان وستين سنة وعشرة اشهر واما بالزيج الممتحن المنسوب الى حبش بن عبد الله الحاسب كان الطالع الجوزا كط له العاشر الحوت ا كا جزو الاستقبال في السنبلة يط كو الشمس في الحوت يط كو القمر في السنبلة يط كو زحل في الميزان كح يد المشتري في الميزان د ل المريخ في الجدي كو ح الزهره في الثور كح ط عطارد في الحمل د ك الجوزهر في الثور مح رب الذنب في العقرب مح رب ن

الحكم على المسئلة العربية

لما اتفق الطالع لهذا الاستقبال برج الجوزا او اخرها وفي درجه الطالع نقطه الانقلاب الصيفي اوجب التغير العام على الملة والدولة في هذا الاستقبال حتى تنقل الطبيعه وتتغير العاده وتنقلب احوال المالوفه الى حالات غيرها فبذلك زالت ديانات عباده الاصنام الجاهليه وغلب التوحيد وعباده الله عز وجل وانفلت مملكه الفرس والاكاسره ودوله المجوس ولما كان عطارد صاحب الطالع وهو رب الوتد الذي خلف الاستقبال له الولايه على الاستقبال لانه في الحادي عشر في مقابله المشتري ماض الى مقابله زحل صاحب التاسع ومع ذلك فقد اتفق برج قران الاستقبال في الثالث منه وهو المريخ ممازج القمر صاحب التاسع من برج الاستقبال ينصرف القمر من عقده الاستقبال الى تثليث المريخ ومع ذلك كان عطارد ماض الى تربيع المريخ ممازجه وعطارد برج الاستقبال فدل اتفاق هذه الدلايل الثلث على انه يحدث في هذا الاستقبال ظهور ملة حادثه في الزمان ويكون حدوثها سريعا [?] وتثبت اركانها وتعود عليها بظهور قوة التاييد والنصر منصوره مظفره قاهره لا سيما وعقده الاستقبال تدل على كثره العبادات وسعة الديانات منبسطه الشرايع عظيمه السنن فلذلك ظهر منها الحج

المنتشر في الامصار ذكره والمناسك التي تستعملها اهل الامصار والمواسم التي ينتفع
بها اهل مدن الارض وموضع الشمس وسط السما يكون قيام الملوك في هذه الدوله
من ناحيه الجنوب حروب المغرب وعقد الملك والرياسات والرايات المنصوره
واقبالها من الجنوب والدبور فلذلك خرجوا من بلدان العرب موضع
قران الانتقال من ارض الحجاز والمدينه مدينه يثرب ولاهل تلك المدن
من مداين الحجاز التاييد بالقوه السماويه حتي نالوا المملكه ولان السهمين زحل
والمشتري في الخامس الميزان يظهر القايم بالانتقال من بلاد الميزان
وهي ارض مكه ويكون على طريقه الانبيا بطبع الميزان وقيامه على
مبعث النبوه بكلام الوحي من مبعث الانبيا باظهار الدعوه الى ما بعد الموت
من امر المعاد والاخره ولان السهمين في المركز الخامس الدال على ما بعد الموت يكون
دعوه عاليه مخالفه ما تقدمه من الدين والملل ومخالفه لما مضى من قبله من الملوك
والايمه ولان صاحب التاسع في الميزان شرفه اعني زحل يكون مقبول الدين
تقبل كلمته ودعوته ولان الميزان لمكه وزحل لمكه ولكون زحل رب بيت الدين
صاعدا في الميزان ان تجتمع القوه السماويه لهذا القايم صلى الله عليه وآله من
ارض مكه باظهار المعجز والايه من الكلام والقران والفصاحه بطريقه النبوه
والوحي والانبيا والمنطق من ما لا يقدر الناس على مثله لصعود زحل في الميزان
شرفه وعدد القايمين فيهم سته وسبعون اماما ملكا من ملوك المله ان جاوزوا
بلغوا ميه وعشرين اماما او ميه وتسعه وخمسين ملكا وذلك اماد دور عطارد
او الشمس او مجموع ادوار عطارد ومده المله مجموع ادوار سني عطارد الصغرى
والوسطى والكبرى والعظمى وفرداراته وزيادة المشتري دوره الاعظم
ونقصان زحل دوره الاعظم ونقصان دوره اما الاعظم او الاكبر
تخرج المده اما لخمس مايه وخمسه عشر سنه او سبع مايه وثلاثا ويكون سنه
فان جاوزت المده المقدار بلغت الضعف من ذلك لان الطالع برج ذو
جسدين فيتضاعف العدد فاذا جاوزت ما ذكرناه بلغت ايام مده
الف وثلاثين سنه او الف واربعميه سنه وستين سنه ان جاوزت المده المذكوره
اولا وذلك ليس بتحويل قران المله هذا والله اعلم

تمت المسله

ع قران الدوله

بسم الله الرحمن الرحيم رب عونك

تحويل قران الدوله

العربيه في الايمه الهاشميه

وهو قيام ملوك الخلايف من ولد العباس الخلفا في يوم الاحد النصف من رجب سنه ميه واحدى
وثلاثين سنه للهجره وهو اليوم الرابع والعشرون من ذي ماه سنه ميه وسبع عشر ليزدجرد
بن شهريار واليوم الحادي عشر من اذار سنه الف وستين لاسكندر على ه د ك بالزيج
الممتحن الرصدي المنسوب لحبش بن عبد الله والطالع برج الحوت كح كم العاشر القوس
كو ه جز الاستقبال بالسنبله كا يط زحل بالعقرب كد ك المشترى بالعقرب ى ك
المريخ بالحمل ح نو الزهره بالثور ح ل عطارد بالحوت يط نه الجوزهر بالحمل يو مح
الذنب بالميزان يو ن

الحكم على ذلك

وجدت الطالع برج الحوت واخر الدلو مطابقه او اخر الحوت واول الحمل موضع
الانقلاب العام للزمان الى مبادي سني العالم في رووس السنين فكان الربع الربيعي في
مبدا سنه الشمس التمسيه فلذلك دل على الانقلاب الكلي في الدين والملك وانتقال
عام في هذا القران فلذلك انتقلت الدوله عن بني اميه الى بني العباس فيه وانتقل
دين المجوسيه عن الدهاقين واسلموا في وقت ابي مسلم وكان الانتقال شبيهًا بابتدا
المله ودار الانتقال الشمس في وتد الطالع لستقبل صعودها الاوج يكون اقبال
الديانات للملوك بقوه الملك من اتصال المشترى بقوه السهمين في برج الانتقال العقرب
تكون قوه الدوله في الايمه من ملوك المله العربيه وثبات الملك فيهم طول الزمان
وانبساط يدهم ومده الدوله فيهم من جهه اماكن جهه احدا و القران فان الطالع
الحوت وصاحبه المشترى في مثلثه له الولايه على القران يعطي دوره الاعظم لانه في برج
قران المله برج قران السنه ودوره اربعمايه وسبع وعشرون سنه يزيد الزهره اثنين وثمانين سنه
وينقصه زحل سبعه وخمسين سنه تبقى المده اربع مايه واثنين وخمسين سنه من ابتدا
ملكهم فان تجاوز ذلك فان العمل في ذلك يكون بالهيلاج والكدخداهيه كالمواليد فانه
لما كانت الشمس هيلاج النبوه في وتد الطالع صارت القوه في الهيلاجيه لدرجه الطالع والكدخداهيه
للمشتري رب الطالع لانه في هذا البرج الذي هو فيه يمضي الى مواصله درجه الطالع
من التثليث وهو برج ثابت طويل المطالع يعطي غايه ما في قوته من الزمان بمجموع

ادواره وفرداره خمس مية وخمس وثمنون سنة ونصف وتدبير الزهره دورها الاكبر
وينقضه زحل دوره الاكبر في غاية المدة ست مية سنة من ابتدا مملكتهم ويكون المشترى
الوالي مع الكدخداه صاحب الطالع تدين الامم الكثيره وملوك الامصار وايمة المدن
بتعظيم الخلايف الايمه من ملوك الدولة العباسية لاسيما موضع الشمس يكون
ثبات المملكة لهم في افق المشرق واكثر بقايها لهم طول المدة حتى يستوفوها ولكنهم ربما
استقلوا في زمان مدتهم عن بلاد مملكتهم الى غيرها لكون القران الموجب لدولتهم في التاسع
سفرا تثبت فيه العدمه لهم عن مواضعهم وتطول غيبتهم فيه لان التاسع برج ثابت
ويكونون بذلك عمارات كانوا فيها ويعمرون خرابات لم يكونوا فيها وعدد ملوكهم ستة واربعون
ملكا فان تجاوز كانوا تسعه وسبعين ملكا من الخلايف الايمه والله اعلم

قال ابو القاسم المظفر اما القران الاصغر هو اقتران زحل والمشترى حتى يقترنا
دفعة ثانية وذلك في مدة نحو عشرين سنة فاذا وقع القران في برج الحمل كان
الجما منبسطا او الرخص في الاسعار والخوف على صاحب خراسان والفتن والحروب في المشرق
وفي غيره ايضا وفي بابل وفارس فان كان لزحل ولاية القران وقع الهلاك في الملوك والقتل
في كثير من السلاطين فان كان للمشترى ولاية القران ظهر ديانات وشرايع وعبادات وقوي
سلطان اشراف وسادات فان كان القران في مثلثة الشمس نهارا ظهر من يطلب الملك
لنفسه او في مثلثة المشتري ليلا ظهر من يطلب الدين واظهار الشرايع فاذا كان القران
في حد المشتري كانت عمارات الارضين كثيره او في حد الزهره يكون رخص الاسعار او في
حد عطارد تظهر الحكمه والعلوم او في حد المريخ تكون فتن وحروب عظيمه او في
حد زحل يقع الموت في الملوك والخراب في المدن فان كان القران في برج الثور يقع في
ارض السند فتنه تثبت بها كاحده وفي ارض فارس حرب تدوم ويعظم شرها
فيهم ويكون الخصب ورخص السعر وفساد ارض الماهين ويكون في العالم الثمار والفواكه
فان كان لزحل ولاية القران تهلك ملوك بغداد والماهات وفارس وقسطنطينيه
ومدن الترك وان ولي المشترى تحيا اشيا ميتة فانية وتعيش امور تالفه دارسه فان اتفق
قران الثور في مثلثة الزهره نهارا تقوى رياسة النسا ويستولي نسا الملوك على رياسات
او في مثلثة القمر ليلا يعظم شان سادات النسا ويعظم قدر سيده من النسا ومنزلتها
فاذا كان القران في الثور في حد الزهره يبطل الخصب وكثرة الزرع والبساتين
او في حد عطارد كثرة الاموال والنعم وفي حد المشترى يعظم شان الملوك

والساده او في حد زحل تفسد حال الملوك او في حد المريخ تكثر الخوارج والاعدا على الملوك
فاذا كان القران تحل كل عشرين سنه في برج الجوزا يفسد حال الوزرا وربما هلك وزير
السلطان ويفسد حال اصحاب العلم والادب عند الملوك ويكون في مصر وفي ارمينيه
وجرجان وجيلان والديلم وطبرستان اختلاف في الملك من الملوك واذا كان زحل
واليا على القران يكون الفساد في الاديان والغنا في الملوك افات في الرعايات والناس
او كان المشتري واليا على القران يظهر الكلام في النبوه والوحي وامور الانبيا والمعاد وان
كان القران في مثلثه زحل نهارا يكثر الذكر والفكر في الاشيا العتيقه السوالف الخوالي
او كان في مثلثه عطارد ليلا يكثر الكلام في الشرايع والديانات او سقوط القران في
الجوزا في حد عطارد تظهر اسرار الحكمه او في حد المشتري تظهر اسرار علوم العبادات
او حد الزهره تظهر اللذات والاكل والشرب والنعمه او في حد المريخ يكون الفتن
والحروب او في حد زحل يكون الوبا في الناس فاذا كان القران كل عشرين سنه في برج
السرطان تكون امطار وسيول ويكون الغرق ويهلك رجل كبير وربما كان قحط وشده
حتى يكون الجوع والخوف من الاعدا وزمان عسر طايل على الناس من جهه القتال او اضرار
السباع بالناس واسفار من نقلة او هرب من الاوطان خوف العدو فان كانت
ولايه القران لزحل تكون افات في العالم وربما غلبت افه تشمل الجيش او وباء موت
وان كان المشتري واليا القران تقوي الفكر في امور الله عز وجل والنظر في
الامور الالاهيه والربوبيه فان كان القران في مثلثه الزهره نهارا تكون سعادات للنا
واصحاب الملاهي ومن يعمل بها وان كان القران في مثلثه المريخ ليلا يكون القتال
والمنازعات وان كان القران في حد المريخ تفسد حال الجند والقواد والامرا
والولاه وان كان في حد الزهره تكون عمارات ارضين ومواضع المياه وان كان في حد
عطارد يكثر ظهور العلوم الربانيه او في حد المشتري كثر الفكر في امور النبوه والوحي
الى الانبيا وان كان في حد زحل يكثر منلحس الزمان وخراب البلدان ان
واذا كان القران كل عشرين سنه في برج الاسد يكثر الفاكهه والثمار ورخص
الاسعار وتشتد الحراره في الزمان ويولد بعض الملوك وتقوى السباع والوحش
فان كان لزحل ولايه القران يكون فساد كبير في العالم وان كانت الولايه للمشتري
يكون صلاح كبير في الارض وان كان القران نهارا في مثلثه الشمس يقوى سلطان
الملوك والساده او في مثلثه المشتري ليلا يقوي سلطان الايمه والاشراف

وان كان القران في حد المشتري يظهر دين وشرايع او في حد الزهره تكون لذات وفرح
وسرورا او في حد عطارد تكون سعادات الوزرا ووزير الملك وفي حد زحل يكون
خراب مدن او في حد المريخ يكون قتال بين الملوك واذا كان القران كل عشرين
سنه في السنبله يكون رخص الحبوب والمرض مجاوزا للحد واعلال مختلفه وموت الفجاه
عاما ويغلو الطعام سنين غلا فاحشا حتى يكون الجوع والقتل ووجع الحلوق ويكون
ذلك فيهم ووبا ويخرج من العالم عدو قوي شديد الشوكه شديد الجبريه له علم
وظرف وكتابه ويغلب في بعض نواحي الارض فان كانت ولايه القران لزحل تفسد
حال الملوك وتهلك سلاطين وان كان للمشتري تظهر علوم الديانات وتسعد الملوك
فاذا كان في مثلثه الزهره نهارا تكون سعادات النسا الملوك او في مثلثه القمر
نهارا تكون سعادات العامه والرعيه فاذا كان في حد عطارد تظهر اسرار العلوم والسحر
والفلسفه وان كان في حد الزهره يكون فرح وسرور وملاذ وان كان في حد المشتري
تكثر فتوح الملوك وان كان في حد المريخ يكون فتنه وحروب تكون في الزمان وان
في حد زحل يكون قحط وغلا واذا كان القران كل عشرين سنه في الميزان
يكثر الثمار والفواكه ورخص الاسعار والخصب والكلام في شرايع الانبيا وسننهم وديانات
النبوات وبيوت العباده فاذا كانت الولايه لزحل يظهر الكلام في الغوامض من الامور
القديمه واذا كانت للمشتري تظهر قوه النبوه ومنطق الوحي وان كان قران زحل
والمشتري نهارا في مثلثه زحل من الميزان يظهر امر غامض لطيف وان كان في مثلثه
عطارد ليلا تظهر الحكمه الدينيه والمقالات الشنيعه وان كان القران في حد زحل يكثر عماره الخراب
وخراب العامر وان كان في حد عطارد يظهر الكلام في العلوم السماويه وان كان في حد المشتري
تكثر الاموال في ايدي الناس وان كان في حد الزهره تكثر البساتين والنزه والمنتزهات
وان كان في حد المريخ يكثر فتن وقتل في الناس فاذا كان القران في كل عشرين سنه
في برج العقرب يكثر خروج الاعدا والصخب من الامم والغضب من الملوك والفتنه
والحرب العظيمه والفزع والقتال بين العساكر وامطار وسيول مفسده ورخص
الاسعار والادام واذا كانت ولايه القران لزحل تموت الملوك وان كانت
للمشتري وان كانت للمشتري يقوى سلطان الايمه وان اقترن زحل والمشتري نهارا
في مثلثه الزهره تسعد سعادات النسا وان اقترنا ليلا في مثلثه المريخ يقوى
سلطان حمله السلاح من اصحاب الحروب واهل الفتن وان كان اقترانهما في

حد المريخ من العقرب اوجب قود العيارين وسلطان رؤسا العياره وان كان في حد الزهره
يكثر الاغاني والملاهي وان كان في حد عطارد يكثر قود العبيد والخدم وان كان في
حد المشتري يكثر الاموال في ايدي الناس وان كان في حد زحل يظهر صعوبه وشدايد
فاذا كان القران كل عشرين سنه في القوس يكون الشده في العالم والفتن في نواحي
كثيره وتغزو ملوك الي ملوك وتكون رياح وامطار ومدود وغزوات ايم التي
نواحي فاذا كانت ولايه القران لزحل اختلفت الكلمه بين الناس ورد بعضهم علي بعض
وردوهم على ملوكهم وان كانت الولايه للمشتري يكون ظهور ديانات وشرايع فان
كان القران في القوس ظاهراً في مثلثه الشمس من البرج يقوى سلطان الرعاه والاشراف
وان وقع في القوس حد المشتري يظهر سلطان بنود الانبيا والوحي وان كان في حد
الزهره يكون سلطان قود الملوك وان كان في حد عطارد تكون كثره العلوم والادا ب
وان كان في حد زحل تفسد ديانات وشرايع وان كان في حد المريخ يظهر حروب وفتن
واذا كان القران كل عشرين سنه في الجدي تكون قوه السفل والانذال وفتن وحروب
وغارات وغلبه ملوك الكور والاطراف على نواحي كثيره وزياده سلطانهم وفساد
العامه واذا كانت الولايه لزحل في القران تظهر ايات في السماوات وافات في الارض
وان كانت ولايه القران للمشتري تطلب الملوك الديانات وان كان في مثلثه الزهره
ظاهراً في الجدي تقوي سعادات ابنا الملوك وان كان في مثلثه ليلاً يقوى سلطان بعض
الساده من ابنا الملوك وان كان في حد عطارد تظهر الفلسفه او في حد المشتري
تظهر دين وشرايع او في حد زحل يكثر الموت والوبا او في حد المريخ يكون حريق نيران وفتن
وشدايد واذا كان في كل عشرين سنه في الدلو تكون الثرايد والقحط والرياح العواصف
والغرق في المرتي والموت في المعاد وامور الاستيلاف والافات في اهل المدن وضيق
في الزمان وصعوبه الاوقات والفتن فاذا ولي زحل سنه القران يكثر السحر ومحابيد
السحره وان وقع في المشتري تظهر امور مقدمه في القوه وشده الامر من الملوك وان
كان القران ظاهراً في مثلثه زحل من الدلو تظهر اشيا تثبت وتبطل حكمها وان كان
في مثلثه عطارد ليلاً تظهر الكهانه من الكهان وان اقترنا في حد عطارد من الدلو
تقوى الفلسفه وان اقترنا في حد الزهره يكون دعه وسكون بين الملوك او في حد
المشتري تعمر بيوت الاموال او في حد زحل يكثر خراب المدن او في حد زحل تعقبه
دناسات في الزمان بصعوبه فاذا كان القران كل عشرين سنه في الحوت تكون

مدود مياه دامطار وسيول حتى يخاف من ذلك الغرق ويكثر الموت ثماني سنين وسيول
حتى يخاف من ذلك الغرق ويكثر الموت ثماني سنين من القران وينال الناس الافات والعلل
في اسافل الاجساد وهيج العلة من افاق العالم ويكثر الخوف والفزع حتى ينتقل الناس
من اماكن الى غيرها ويطول ذلك في الزمان فاذا كانت التي في سنة القران لزحل يكون خراب
وفساد العالم واذا كانت للمشتري يظهر طلب الدين والشرايع وان اقترنا نهارا في مثلثه
الزهرة من الحوت يظهر الفكر في الربوبية وان كان في مثلثه المريخ ليلا تكون
الفتن والحروب وان اقترنا فيها الزهرة من الحوت يظهر في بعض القران دعة وسكون وامن
وان كان احدهما في حد المشتري في الحوت يكون في بعض القران سعادة وخفض عيش
وان كان في حد عطارد يظهر النظر والجدال في الدين والراي وان كان في
حد المريخ تسير الملوك الى النواحي للقتال وتغزو العساكر المدن للقتال والقتل
وان كان في حد زحل يظهر خراب وفساد في العالم ن

تمت البروج والحكم عليها بحمد الله

قد ننظر في تحويل سنة القران كل عشرين سنة فاذا وجدنا الكواكب العلوية
فاسدة او بعضها في عداوة بعض وانحست الشمس او فسدت او كانت في عداوة
بعض العلوية خاصة في مقابلتهما وكان القمر منصرفا عن المجامعة او المقابلة
الى صحبة بالنحوس وفسدت الاوتاد بالنحوس فيها مع فساد الكوكب الوالي على
سنة القران اوجب فساد ذلك القران بانواع الافات من الشدة والقحط
والمحاربة وفساد الملك والرياسة والهلاك في الملوك مع الفتن والحروب في
انتقاض الممالك والرايات والقتال بين السلاطين والتنازع في المملكة
حتى تفسد على السلطان الاعظم والمحاربة في العامة والملوك في البلدان واذا
سلمت الكواكب العلوية وسعدت وسلمت الشمس وسعدت وكان انصراف
القمر عن الاجتماع او الاستقبال الى صحابه بالسعود وسعادة الوالي على سنة
القران كان في ذلك القران الدعة والخير والصلاح والهدو وقوة سلطان
الملوك وسلامة المملكة وخفض العيش وتداول المعايش واستقامة الممالك
وحسن سيرة الملوك وفعالها وصلاح الرعية ومودة بين العامة والسلاطين
والصلح بين الامم والموادعة والسلامة وسكون الزمان من الفتن ودوام
العدل ن

قد ينظر في تحويل القران الاربع كل عشرين سنه اذا اتفق في تحويل سنه القران بلوغ
الانتها من طالع الانتقال الى برج الانتقال او تربيعه او مقابلته وكان رب الانتها
فاسد الحال ردي المكان او منحوسا في الوقتين احدهما تحويل الاصل اصل الانتقال
والثاني تحويل القران خاصه اذا وافق ذلك بلوغ الانتها من برج الانتقال الى
موضع المريخ او زحل في الاصل اصل الانتقال الى تربيعهما او مقابلتهما وكان
برج الانتها وتدا من اوتاد طالع سنه الانتقال طالعه او عاشره او سابعه او رابعه
وفسد رب الانتها في تحويل القران واصل الانتقال يوجب ذلك في زمان ذلك
قران العشرين سنه ظهور من يطلب الملك وينازع فيه ويدعي الرياسه والمطالبه
منه بالرياسات ويلقى الناس منه الشدايد وتحول العامة باسبابه وينتقل الملك في
ذلك الزمان من قوم الى قوم غيرهم ومن ارض الى ارض سواها وكذلك اذا
اتفق طالع قران العشرين سنه في تحويل سنه القران هو طالع سنه الانتقال الملته
او وسط سما طالع الانتقال هو طالع سنه قران العشرين او برج قران
الانتقال هو طالع قران العشرين وكان رب لطالع لقران العشرين هو الوالي
لسنه قران العشرين وكان فاسد الراي ردي المكان او منحوسا في تحويل
اصل الانتقال وفي تحويل قران العشرين سنه لا سيما اذا وافق ذلك ان
يكون طالع اصل القران هو برج قران العشرين او تربيعه او مقابلته او موضع
زحل والمريخ في تحويل القران وصاحب البرج فاسد الحال ردي المكان في
تحويل قران العشرين واصل الانتقال يوجب في ذلك القران انتقاص
الملك الرياسه من الفساد في ذلك وظهور من يطلب الرياسات في العالم
ثم على هذا القياس اذا اتفق في تحويل قران العشرين بلوغ الانتها من طالع
قران الدوله وطالع قران الملته الى برج قران الدوله او الى تربيعه او مقابلته
وفسد حال رب الانتها ومكانه او نحس في تحويل القران واصل قران الدوله
في كلا الوقتين جميعا وخاصة اذا كان موافقا لذلك بلوغ الانتها من برج
قران الدوله الى موضع زحل والمريخ في اصل قران الدوله عند تحويلهما او
تربيعهما او مقابلتهما وكان برج الانتها وتدا من اوتاد طالع سنه قران الدوله
عند تحويلها او فسد رب الانتها في تحويل القران قام قايم يطلب الدوله

وينازع فيها وينتقل المملكه والمطالبه بها ويلقى الناس منه الشدايد وتحول العوام
باسبابه وينتقل الدوله من امة الى غيرها ومن مدينة الى سواها والسلام

تم المختصر في القرانات لابن
ابي طاهر والحمد لله وحده وصلى
الله على محمد وعلى اله [illegible]